炎帝与汉民族论集

宝鸡炎帝研究会
霍彦儒 主编

三秦出版社



责任编辑 陈景群

封面设计 陈 飞

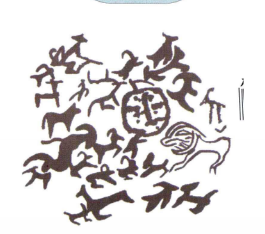


ISBN 7-80628-673-X/K·285

定 价：78.00元

炎帝与汉民族论集

宝鸡炎帝研究会
霍彦儒 主编



三秦出版社
SANQINCHUBANSHE

图书在版编目（CIP）数据

炎帝与汉民族论集 / 霍彦儒主编．—西安：三秦出版社，2003．6

ISBN 7－80628－673－X

Ⅰ．炎… Ⅱ．霍… Ⅲ．汉族－民族历史－文集
Ⅳ．K281．1－53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2003）第 026978 号

炎帝与汉民族论集

霍彦儒　主编

出版发行　三秦出版社
　　　　　新华书店经销
社　　址　西安市北大街 131 号
电　　话　（029）7205106
邮政编码　710003
印　　刷　陕西省岐山彩色印刷厂
开　　本　787×1092　1/16
印　　张　30.5
插　　页　3
字　　数　742 千字
版　　次　2003 年 6 月第 1 版
　　　　　2003 年 6 月第 1 次印刷
印　　数　1－1000
标准书号　ISBN 7－80628－673－X/K·285
定　　价　78.00 元

《炎帝与汉民族论集》编委会

层次知名专家参加，提高研讨会的档次和水平。”同时，会议还决定，成立“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会筹备领导小组”，由副市长冯月菊同志任组长，副秘书长周义同志任副组长，市旅游局、文物局、文化局、社科联、炎帝研究会等部门负责人为成员。

根据市政府的要求，筹备领导小组派宝鸡炎帝研究会两名同志于9月初赴北京，与中国汉民族研究会负责人就研讨会的具体事项进行了磋商。在北京期间，还分别拜访了北京大学教授邹衡、中华炎黄文化研究会常务副会长兼秘书长鲁谆等先生，与宝鸡炎帝研究会顾问、清华大学教授张岂之先生通了电话，将召开研讨会情况向他们作了汇报，同时，又通过陈连开、杜荣坤等先生邀请费孝通、任继愈、李学勤先生担任本次研讨会顾问、出席会议。

北京返回后，将与中国汉民族研究会协商情况向市政府领导作了汇报。又于10月份赴西安，向宝鸡炎帝研究会顾问、原陕西省考古所所长石兴邦先生作了汇报。根据领导指示及各方面意见，制定了研讨会方案。会议名称：“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会”，主题：“炎帝·姜炎文化·周秦文化与汉民族”。考虑到专家学者研究领域的不同，又拟定了14道撰写论文参考题，即：“炎帝与中华民族”；“炎黄文化、周秦文化与中国传统文化”；“姜炎文化与周秦文化”；“炎黄二帝与汉民族的形成”；“周秦文化在汉民族文化中的地位和作用”；“炎帝的诞生、迁徙及相关问题”；“炎黄二帝与少数民族的关系”；“炎黄文化、周秦文化与21世纪中国文化”；“渭水流域在汉民族发展史上的地位”；“宝鸡历史文化与西部大开发”；“汉民族与少数民族政治、经济、文化的互动关系”；“21世纪西部地区的民族经济开发与发展”；“周秦时期渭水流域与周边地区关系研究”；“弘扬炎黄精神与中华民族传统美德暨当代新道德建设”。

在2001年10月底前向海内外专家学者发出第一号“邀请函”700多份。于2002年2月底返回“回执”200多份（有的用电话“回执”）。根据“回执”提供的论文内容，经过选筛，筹备领导小组于3月底又发出第二号“邀请函”170多份。6月底前返回论文内容提要（800-1000字）100多篇。为了确保会议人数，在7月中旬我们通过电话又一一作了落实。又编印了《会议手册》、《论文内容提要》。为了向会议提供高质量的学术论文，于6月30日，宝鸡炎帝研究会与宝鸡文理学院历史系联合召开了宝鸡学者论文交流会。根据研讨会主题，从20多篇交流论文中确定了12篇论文参加会议。

三

在各项工作充分筹备的基础上，“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会”于8月12—15日在宝鸡颐和酒店隆重举行。开幕式由组委会主任、宝鸡市人民政府副市长冯月菊同志主持；组委会顾问、宝鸡炎帝研究会顾问、西北大学名誉校长、清华大学中国文化中心主任张岂之教授致开幕辞并发表了《关于文化的认识》的演讲；宝鸡市市长吴登昌同志代表宝鸡市委、市政府致欢迎辞；中国汉民族研究会会长杜荣坤、中华炎黄文化研究会常务副会长兼秘书长鲁谆分别代表本会致辞。北京大学教授邹衡、中央民族大学教授陈连开、陕西省考古研究所研究员石兴邦分别作了《炎帝的原生地究竟在哪里》、《从事汉民族研究的几点体会》、《与时俱进，肩负时代之重任》的学术报告，赢得了与会者的热烈掌声。

应邀出席开幕式的著名学者还有中国伦理学研究会常务副会长、北京市伦理学研究会会

长、中国人民大学许启贤教授，中国科学院地理研究所黄盛璋研究员，中国民族史学会副会长、华中师范大学张正明教授，中国汉民族研究会常务副会长杨荆楚研究员。另外，宁夏大学党委书记兼校长、宁夏自治区政协副主席陈育宁教授，广西民族学院院长、中国汉民族研究会副会长何龙群教授，山东师范大学副校长王志民教授，宝鸡文理学院副院长赵怀玉教授等院校领导亦应邀出席了开幕式。

宝鸡市的领导有宝鸡市人民政府市长吴登昌，宝鸡市政协主席陈继荣，中共宝鸡市委常委、宣传部长吕晓明，宝鸡市人大副主任谭波峰。

开幕式后全体代表合影。上午 12 点，宝鸡市人民政府举行了欢迎午宴。

研讨会还收到了中国汉民族研究会名誉会长、原全国人大副委员长、北京大学教授、全国著名社会学家费孝通先生，全国政协常委、国务院学位委员会副主任、原中国社会科学院副院长汝信先生，中国台湾中央研究院院士李亦园先生，香港孔教学院院长汤恩佳博士，澳门社会科学学会会长黄汉强先生及中国民族学学会、陕西历史博物馆等 14 个单位和个人发来的贺信、贺电。

研讨会采取大会报告、小组讨论、自由辩论等形式，与会代表相继都发了言，交流了自己的学术研究成果，多层面、多领域、多视角的对炎帝、姜炎文化、周秦文化与汉民族诸多问题，进行了较为充分而深入的探讨，尤其是对炎帝的起源、迁徙等带有争论性的问题进行了重新梳理和审视，明确了炎帝的起源地，形成了宝鸡是炎帝故里的共识，并且确立了宝鸡渭水流域既是汉民族的发祥地之一，又是中华民族的发祥地之一的科学论断。研讨会开得民主、热烈、圆满，达到了预期的目的。与会代表一致认为这次会议开得非常成功，无论是筹备工作、组织工作、会务工作、学术研讨可以说都达到了一流水平。

在研讨会期间和会后（15 日），大会组委会组织与会专家学者还分别参观了宝鸡青铜器博物馆、炎帝祠、北首岭遗址、法门寺博物馆、法门寺院、周原遗址、周原博物馆。晚上，与会学者还收看了专题片《华夏始祖——炎帝》。通过实际考察，与会代表对宝鸡留下了美好而难忘的印象。

8 月 14 日下午，举行了隆重的闭幕式。杜荣坤会长主持，冯月菊副市长致闭幕辞，许启贤、王志民二位先生分别代表与会学者讲了话，中国汉民族研究会副会长、宝鸡炎帝研究会常务副会长兼秘书长霍彦儒副研究员作了“2002 年炎帝与汉民族国际学术研讨会”学术观点总结。邹衡、石兴邦、陈连开三位先生以及市上领导陈继荣、吕晓明、人大副主任周允庄和宝鸡文理学院党委副书记董建英同志出席了闭幕式。

晚 6 点组委会举行了闭幕晚宴。晚宴上代表们纵情高歌，气氛热烈。

这次研讨会之所以能开得如此成功，我们总结了五个方面的原因：①拟定好研讨会主题、论文撰写参考题，是开好研讨会、取得丰硕学术研究成果的首要条件；②精心筹备，是开好研讨会的基础；③落实与会学者，是开好研讨会的关键；④精干、尽责的工作人员，是开好研讨会的重要因素；⑤市政府及多方面的重视、关心和支持是开好此次研讨会的重要保障。

四

在研讨会之后，从10月份起，我们历时3个月，对会议收到的102篇论文（包括寄来论文未参加会议者）全部进行了审阅。根据会议主题及编辑论文集的要求，从中遴选了近80篇论文，按七个方面的内容，即炎帝·姜炎文化诸问题；炎帝（炎黄·炎黄文化）与华夏·汉民族、中华民族及中华文明的关系；华夏·汉民族、中华民族的形成及汉民族与少数民族的互动关系；周秦文化与华夏·汉民族的关系；弘扬炎帝精神、炎黄文化，加强公民道德建设，推进西部大开发，以及其他相关问题和会议有关文件、材料，为编排顺序，将探讨同类问题的论文编在一起，形成一个板块，其目的便于阅读、比较和参考。在审稿中，为了保证论文质量，在力所能及的范围内，我们对引文作了核对，力争做到准确无误；对注释作了核查和调整，力争做到合乎规范。书稿经出版社审阅后，又根据出版社提出的意见，对全书又作了通审；对出版社提出的有关问题，又进行了修改，对引文、注释或查原书、或联系作者本人又重新作了核对。由于我们水平有限，可能书中还存在不妥甚至错误的地方，请读者谅解。

在本书的编辑和出版过程中，自始至终得到了冯月菊副市长的支持，得到了邹衡、张岂之、陈连开、石兴邦等先生的指导，中国汉民族研究会、宝鸡市社科联、宝鸡文理学院、宝鸡市财政局、三秦出版社、陕西省岐山彩色印刷厂等单位给予多方协助，同时由于责任编辑陈景群先生的辛勤工作，才使该书能得以高质量高速度地出版。对此，我们表示衷心的感谢。

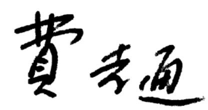
全书由霍彦儒、王宏波负责审稿、编辑、校对。

编　者

2003年6月5日

“炎帝与汉民族”国际学术研讨会组委会：

承蒙热情相邀，不胜感谢。会期恰有别的安排，不能如约前来，失去了一次与中国海峡两岸三地及海外学者研讨炎黄文化与汉民族相关学术问题的良好机会。谨以此信，祝研讨会的如期召开，并祝取得圆满成功，祝各位与会者身体健康！



2002年8月10日

寻根探源 共铸

中华民族之魂

祝《炎帝与汉民族论集》出版

汝信

二〇〇三年七月

宝鸡炎帝故里——全球

华人的老家

［签名］

2003年7月

2002.8.12. 中国·宝鸡



2002年"炎帝与汉民族"国际学术研讨会留影


2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会
中国·宝鸡
主办 中国汉民族研究会 宝鸡市人民政府
承办 宝鸡炎帝研究会 宝鸡文理学院

大会会场



大会发言



小组讨论



邹 衡



张岂之

顾问

顾问



陈连开



石兴邦



主任：冯月菊



主编：霍彦儒

摄影：李长纪

前　言

《炎帝与汉民族论集》是由2002年8月在炎帝故里——宝鸡市召开的“炎帝与汉民族国际学术研讨会”上，与会代表提交的论文并参与讨论而编辑的一部论文集。

这次研讨会是由宝鸡市人民政府与中国汉民族研究会主办，宝鸡炎帝研究会和宝鸡文理学院承办。

参加这次研讨会的有邹衡、张岂之、陈连开、石兴邦、黄盛璋、许启贤、张正明等来自北京、上海、福建、山东、广东、广西、陕西等23个省、市、自治区以及港、台和日本、马来西亚等地区和国家的百余位专家学者。此次会议规模之大、层次之高，在宝鸡市尚属首例，将在中国汉民族研究史上留下重要的一页。

一

地处陕西关中西部的宝鸡，不仅是一座现代化工贸城市，而且是一座历史文化名城。从北首岭原始社会算起，宝鸡已有七千多年的历史了。这里，不仅是炎帝的故乡，姜炎文化的发祥地，而且是周秦文化的滥觞之地。散布在宝鸡渭水流域大量的老官台文化、仰韶文化、龙山文化、周文化遗址遗存证实，距今五千多年前，以炎帝为首的姜炎族，在这块土地上生息、繁衍了长达二三千年，以伟大的创造和牺牲精神，发明和创立了以农耕、医药、商贸、陶器等为主要内涵的姜炎文化，与“以姬水成”的黄帝族团结奋斗，为华夏·汉民族及中华民族的形成和壮大，为中华文明的始兴和发展作出了重大贡献。历史发展到距今三千年左右，周人、秦人又先后在此崛起，以此为基地，创业立国，统一天下。周人继承了炎帝创立的姜炎文化，与姬周文化相融合而形成了先周文化，又不断吸收商文化的遗传因子而创立了以“礼乐”为核心的周文化；秦人在宝鸡渭水流域长达500多年的历史发展中，继承了姜炎文化、西周文化，又兼收并蓄关东晋、齐、鲁等诸国文化，创立了以“功利”为核心的秦文化。周、秦文化成为中国传统文化中光辉灿烂的一页，周秦时期亦成为华夏·汉民族形成和发展的重要历史阶段。所以，有众多学者在论述中国传统文化的发展历程时，无不认为，炎黄时代为中国传统文化的发端时期，商周及秦为中国传统文化的奠基时期。秦汉以后，随着国家政治、经济中心的东移，宝鸡虽则作为全国的文化重心而随之削弱，但悠久的历史、丰厚的文化积淀，尤其是特殊的地理位置，不仅为历代历朝的兵家必争之地，而且是中原连接甘青、巴蜀的惟一的文化通道，中外著名的“丝绸之路”就是从这里通过。在以后的两千多年中，宝鸡仍不失其炎黄、周秦时代的风光，发生了如“明修栈道，暗度陈仓”、“蜀魏相争”、“宋金交战”等众多的威武雄壮的历史事件，涌现出了像周公、秦穆公、班固、张载等

许许多多的历史文化名人，为中华民族的壮大，为中国传统文化的发展作出了重要贡献。所以，宝鸡既在华夏·汉民族及中华民族的形成和发展史上占有极其重要的地位，同时在中华文明史、中国文化史上占有极其重要的地位，是中华文明、中国传统文化的重要发祥地之一。著名学者张岂之先生说：宝鸡“物华天宝，人杰地灵，凝聚着中华民族历史文化之魂，在专家学者心目中有崇高的地位”。因而，已有越来越多的有识之士认为，研究华夏·汉民族及中华民族的历史，研究中华文明、中国传统文化，若离开姜炎文化、周秦文化的研究，华夏·汉民族、中华民族、中华文明、中国传统文化的研究就成了无本之木，无源之水。正如著名学者文怀沙先生所预言的：“至21世纪凡治文史者，如不谙宝学，定非饱学之士。”

宝鸡悠久的历史，丰厚的传统文化，不仅是我们研究、认识华夏·汉民族及中华民族五千年文明史、文化史的珍贵资料，而且是我们今天创造现代文明、先进文化可资借鉴的宝贵财富。为此，自20世纪80年代以来，随着改革开放的逐步深入和学术研究气氛的日渐浓厚，宝鸡学人以“开发古陈仓，建设新宝鸡”为己任，开始了宝鸡历史文化的研究，发表和出版了一批研究宝鸡历史文化的论著，如《炎帝的传说》、《可爱的宝鸡》、《宝鸡史话》、《宝鸡五千年》等等。这些著作的出版，在社会上产生了一定的反响，为宣传宝鸡、提高宝鸡知名度，推进宝鸡文史研究起到了积极作用。进入20世纪90年代后，宝鸡地域历史文化的研究更加活跃。宝鸡学人在市委、市政府的重视和支持下，在市社科联、宝鸡炎帝研究会以及有关部门和单位的精心组织下，在我国著名历史考古专家史念海、张岂之、石兴邦、邹衡、何光岳等先生的指导下，先后召开了以“炎帝与姜炎文化”、“姜炎文化与现代文明”、“姜炎文化与周秦文化”、“炎帝与中国传统文化”等为主题的学术研讨会，取得了丰硕的研究成果。据不完全统计，至今宝鸡学人先后撰写出了200多篇研究文章，出版了《炎帝·姜炎文化》、《炎帝论》、《炎帝传》、《神农氏·炎帝》、《炎帝氏族考略》、《姜炎文化论》等多部著作。文怀沙先生的《中华根与本——宝学概论》亦为宝鸡市予以支持出版。这些论著，多角度、多层次、多学科、全方位地探讨了炎帝的生地、功德、迁徙，姜炎文化、周秦文化的内涵和特征，以及与中华文明、现代文明、中国传统文化的关系等一系列重要问题，加深拓宽了中国史前文化、周秦文化以及华夏·汉民族的研究领域，在学术界及社会上产生了较大反响，引起了海内外有关人士对宝鸡炎帝·姜炎文化研究的极大兴趣和关注。同时，为促进宝鸡市精神文明建设、旅游文化的建设和发展发挥了积极作用。

二

如何将炎帝·姜炎文化的研究引向深入，拓展研究领域，将民族学、人类学、社会学引入炎帝·姜炎文化的研究之中，并将此研究推到全国、海外去，这是宝鸡学人自1998年“炎帝与中国传统文化”学术研讨会召开之后思考的一个问题。于是，我们与中国汉民族研究会协商，在适当时机召开一次炎帝与汉民族国际学术研讨会。2000年6—7月份，以宝鸡炎帝研究会的名义，向市政府打了报告，请示能在2001年召开，但未能列入计划。2001年5月又以宝鸡炎帝研究会的名义，向市政府打了报告，请示能在2002年8月份召开。市政府于同年8月6日召开常务会议，研究批准了这个报告，并在《会议纪要》中指出：“要求把举办研讨会与旅游宣传活动结合起来，加大宝鸡作为炎帝故里的宣传力度，力争邀请国内外高

目　录

附录二

炎帝的原生地究竟在哪里？

邹 衡*

炎帝的名称，在西周文献中尚未出现，但在东周的《左传·昭公十七年》却说："炎帝以火纪，故为火师而火名。"《国语·晋语四》也提到"炎帝以姜水成"。至于炎帝的氏族谱系及其后人的名号则出现更晚，大概都是以后的注释家按后出的传说补辑上的。所以炎帝及其事迹只能作为古代传说，不能算为信史。

古代传说中，通常把炎帝和所谓三皇中的神农氏等同起来。《世本·帝系》就认为"炎帝即神农氏。"《汉书·古今人表》也称"炎帝神农氏"。其实，炎帝和神农氏是两个人，他们事迹有些相同，混同了，成一个人。年代也很不同，神农要更早一些，炎帝晚一些，最终混成一个人。例如《史记·五帝本纪》："轩辕之时，神农氏世衰。……炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。"《史记·赵世家》："虑戏、神农教而不诛；黄帝、尧舜诛而不怒。"《史记·封禅书》："神农封泰山，禅云云；炎帝封泰山，禅云云；黄帝封泰山，禅亭亭；……其后百余年，秦灵公作吴阳上畤祭黄帝；作下畤祭炎帝。"察遍春秋战国乃以后资料，其他如《庄子·胠箧》、《韩非子·六反》、《吕氏春秋·离俗鉴》、《风俗通义·三皇》、《吴越春秋·勾践阴谋外传》、《潜夫论·五德志》等等均言神农，而无炎帝。

《逸周书·尝麦》提到赤帝，赤帝与黄帝同时。长沙马王堆帛书《五星占》："南方火，其帝赤帝。"赤帝就是炎帝。

现在有炎帝古迹全国最著名的有三处：一在湖北随县。因为《国语·鲁语》提到烈山氏，后人东周更晚的人以为是神农。烈山即厉山，今湖北随县有厉山。进而把炎帝、神农、烈山氏认为是一个人。随县根据不够，仅只依据一个厉山的地名，显然不能与炎帝联系起来。

二在湖南株洲市炎陵县（原酃县）。此出自《离骚·远游》："指炎神而直驰兮，吾将往乎南疑。"朱熹《楚辞集注》："南方丙丁，其帝炎帝，其神祝融。"所以此处的"炎神"，既指炎帝，也指祝融。"指炎神"即指向炎神，也就是指向南方。南疑，即今九嶷山。炎帝陵确切地究竟在哪里？不知道。北宋初，宋太祖赵匡胤奉炎帝为感生帝，遂遣使遍访天下古陵，这如同大海捞针。乾德五年（967 年）在湖南茶陵县找到炎帝陵墓，乃"立庙陵前，肖像而祀。"皇帝旨意，谁敢不遵从。此至今不过千余年而已，年代不够，当时不懂考古，此说纯系传说，当然难以置信。其根据是不可靠的。但并不说明炎帝后人不生活于此地。这是有可能的。既使是有可能，也是出于传说。

三在陕西宝鸡一带。此出自《国语·晋语四》："昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄

* 邹 衡：北京大学考古系教授。

帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，……”。这个记载比较重要、可靠具体、地点明确，不可能想到其他地方。只能想到宝鸡，远到周原一带。姬水与姜水今固不能确指，但其范围肯定是在宝鸡，在陕西周原和宝鸡一带是完全可以肯定的，是没有什么问题的。所以宝鸡说是比较可靠的。从考古研究看，今既在宝鸡、周原一带发现“姜炎文化”。姜炎文化比新石器仰韶、齐家、客省庄晚，处于青铜时代，仰韶、齐家、客省庄文化都是新石器时代。姜炎文化这一带发现很多，更在考古学上得到印证。不过，姜炎文化的年代不是很早，比周早些，我估计，最多相当于早商文化，再往前是夏文化，它还未到夏文化。下面我提一个假设，供大家讨论。所谓炎帝、黄帝并不像人们认识得那么早，二人基本同时，当然也有黄帝继承炎帝说，炎帝继承黄帝说的。我认为他们是两个同时存在的氏族。

炎黄不是很早，也不是很晚，他们都是周人最早的祖先，同周文化挂钩。后来和商人发生关系是后人的说法。我很怀疑，黄帝与炎帝很有可能都是周人远古的祖先而已。我这个说法，最早是根据顾颉刚先生的研究做的进一步推论。供大家批判使用。

关于文化的认识

张岂之*

一、经济全球化与文化

从去年起我国许多学术研讨会都以经济全球化作为主题。经济全球化并不单纯是一个经济范畴，它和文化有着密切的关系。朋友们可以看到，信息时代的许多经济产品同时是文化产业，有不少行业如服装业、餐饮业、旅游业实际上也是文化产业和文化传播的一部分。关于传播的内容和技术手段都和文化紧密相关。因此，在经济全球化的背景下研讨文化问题是顺理成章的事，也是非常必要的。

我国已经加人世界贸易组织，西方的出版物、影片等会根据协议较多地进入我国市场。人们不能不担心：这对本国文化是有利还是有害？本国文化是否会受到冲击？在20世纪，我国人文社会科学研究的一条基本经验是：建立中、西融合的学术体系，许多学术大家为此做出了重大贡献。21世纪，这个任务并未过时。远的不说，只说20世纪80年代，我国刚进入改革开放新时期不久，人们不能不担心，一旦开放，西方文化是否会给我们的民族文化带来冲击？经过了20年，到21世纪初再来看这个问题，学人们都有这样的感受：对世界文化了解得越多，对本国文化会更加珍惜，在借鉴和研究上会更有深度，更有感情；同样，对本国文化研究得越深人，对西方文化更有鉴别力，更能准确地吸收其优质，以补自身文化某些点上的不足。在经济全球化的背景下，如果没有关于本国文化的深入研究和广泛传播，就会失去我们的立足点。因此，在20世纪90年代初，或80年代，人们熟悉的一句话是："文化搭台，经济唱戏"。这个口号今天已从媒体上绝迹，人们认识到文化并不是一个配角，而是与经济相辅相成的主角之一。这是我国社会进步的主要表征之一。

二、科学技术与人文文化

朋友们都会感到，科学技术有很大的威力，难怪人们称21世纪是知识经济时代，是网络时代。必须倡导科学技术，用来提高国力，改善人们的生活环境，提高生活质量，促进社会进步发展。问题是：是否只有科学技术就够了呢？

西方一些科学家和未来学家们提出，高科技如果不和高思维联手，在一定条件下会给人类造成危害。因此，他们认为科技是"双刃剑"。我国是发展中国家，由于经济、科技水平的限制，我们还没有遇到西方经济发达国家的情况，也不宜过早地提科学技术在一定条件下可能出现的负面影响，但是，我们根据自己国家的具体情况关注西方已经发生的事情，这还是应该的。

---

* 张岂之：清华大学、西北大学教授。

我这里只举一个例子，我国的许多教育工作者，包括大、中、小学的老师们越来越感到在对学生进行信息科技教育的同时，不能不关心对青少年们在网络应用中同时进行道德的人文教育。这方面的问题不少，有些青少年在网络的虚拟世界中沉迷并受到不良影响，是有目共睹的事。我们不能因噎废食，不能由于网络安全不足便将网络之门紧紧关闭，这不是办法。有效的办法是：在进行信息科技教育的同时，加强包含道德在内的人文文化教育。离开人文文化的技术，会给社会带来不幸。科技必须发展，但科技不是万能的，科技必须与人文社会科学结合。令人欣喜的是，在我国从偏向技术知识转向人文、科技并重已经跨出了重要的一步，其标志就是江泽民同志关于人文社会科学的几次重要讲话。当然，二者并重，变成制度，变成社会风尚，还要走相当长的道路，甚至是曲折的路，但我们人文社会科学工作者应当有这个信心，在我国实现社会主义现代化，在民族伟大复兴的日子里，我们要促使人文、科技并重，使之成为制度，成为社会风尚，成为人们习惯的活力思维。我们的人文社会科学的研究和教育工作是大有可为的。

三、十分珍惜我们的历史文化

我们这次学术研讨会，外地来的学人很多，还有外国朋友。大家远道来到宝鸡市，和宝鸡市领导热情的邀请有关，和这里负责会务的同志们的细致、热情、诚恳的态度有关，除这两点外，我想还有一个重要原因，这就是：宝鸡地区、宝鸡市有很深的文化积淀。朋友们都想在这里探寻炎帝的足迹。中国历史进入文明社会后，周族在这里，在今宝鸡地区的岐山、扶风一带兴起，创造了辉煌的西周礼乐文化。秦的旧都雍，在今宝鸡地区的凤翔南，后迁至咸阳，逐渐完成统一六国的大业，由秦开创的制度文化直接影响了中国古代历史的发展。距宝鸡市不远的五丈原，人们最能深切地感受诸葛亮“鞠躬尽瘁，死而后已”的精神。今宝鸡地区扶风县北的法门寺，使人想起盛唐时国都长安万人空巷迎佛骨舍利的景象。这样完整的、灿烂的历史文化画卷，我觉得可称之为史魂——历史文化之魂。史魂在吸引着学人们前来参加学术研讨会。

我说几句题外话。1946 至 1950 年我在北平读大学，学校在沙滩，宿舍在南河沿，离王府街很近。当时靠公费读书，不可能购物，而是常去东安市场内的十几家旧书店。什么在吸引我？一种历史文化之魂在吸引着我和其他许多青年学子。我仿佛看到不少的文化巨匠如鲁迅、蔡元培、胡适等等在这里翻检旧籍。《鲁迅日记》里不是明白地记载着他常去东安市场购旧书，同时去稻香村买朱古力（即巧克力）糖吗？几十年过去了，现在我有许多时间在北京住，但不想去王府井，我好像失去了什么。失去了什么呢？不久前我读到《中国商报》(2002.6.25)，上面有一篇文章，题目是《王府井的商魂丢失在哪里?》我一口气读完，觉得它解决了我的问题，现在的王府井失去了老字号商业的历史文化之魂。

一座名城，一条名街等等都有他们自己的灵魂，它的精神之源，这是应当百般加以爱护，使他们永葆青春。这才是一座名城，一条名街的用之不竭的文化资源。

宝鸡市应十分珍重爱护我们的史魂。

从事汉民族研究的几点体会

陈连开*

不敢称为学术报告，第一，我的研究比在座的许多专家浮浅得多，在座的许多都是我的师辈，比如邹衡老师给我上过一段时间的考古学课。其他许多专家对汉民族的研究也比我专深。第二，我自1999年患脑梗塞住院之后，一直不能做长时间深入思考，这次从医院出来只有十多天。原拟不来了，霍彦儒同志打电话说石兴邦、张岂之二老提名要我讲一下，老师发话了，点了名，我不敢不来。

我开始是研究辽金史的，在“文革”的非常时期，我的老师们都进了牛棚，我虽被认为白专典型，仍做了中苏边界资料组组长。当时周总理有个批示：“中国是一个统一的多民族国家，俄国也是一个多民族的大国。这两个多民族大国是怎样形成的；怎样发生了边界问题；给现在中苏边界遗留下哪些问题，请组织一些专家研究一下。”（口头传达，未经与原件核对。）中苏边界资料完成后，我就思考，中国古代有那么多族群，怎么形成了统一多民族国家？这样就开始了汉民族研究。从那时起到现在，研究汉民族、中华民族成了我的专业。我是半路出家，没有专门研究过先秦史。这二三十年来，几个问题始终缠绕着我：第一，汉民族自身的特点。汉民族可以说是现在世界上人口最多的民族，人口至少11亿多，其它任何一个民族都达不到这个数量。马克思说，在现代工业出现以前，农业是决定性的生产部门。汉民族在历史上创造了世界上在现代农业做为现代产业出现以前的最先进、发展水平最高的农业，以此为基础创造了世界古代最先进的文化。第二，以汉民族为主体和核心结成了统一多民族中国，虽然她和游牧、南方农业民族，曾有过矛盾，但总体上是共同缔造了统一多民族国家。多数朝代是汉族建立的，也有几个很重要的朝代是少数民族建立的。汉民族既是统治民族也曾经是被统治民族。世界上文明起源最早的五六种古老文明，中途因别的民族、人种进入，文化传统被割断了，惟独古老的中华文明绵延不断，成为中华文化的主导，这与汉民族起源是否有关系？第三，自16—18世纪资本主义起源、确立以后，中国和汉民族转变为不代表先进文化的发展方向，相对走向落后，19世纪沦为半殖民地。过去全心全意学习中国的日本，明治维新走向成功，转而侵略中国。中国的戊戌变法反而失败了。今天中国选择、确定的现代化道路无疑是正确的，很有希望的。中华文化正面临巨大的转型更新，在这种情况面前，我们如何对待我们的传统文化呢？费孝通先生最近提出了“文化自觉”，我理解有三个方面的内涵：1. 如何对待自己的传统文化，哪些是必须继承发扬下去的，哪些是可以继承、发扬下去的？2. 如何对待西方文化，吸收什么，先进在什么地方，

* 陈连开：中央民族大学历史系教授。

哪些必须吸收？3. 如何使汉文化成为世界文化的一部分，为世界文化所接受？

汉民族起源及起源时代历史的研究，这是整个20世纪中国史学争论研究的中心课题之一，当前又重新形成讨论的热潮。汉民族怎样起源、发展？其对汉民族文化的基本特点有什么影响？

研究汉民族起源，中国曾经在19世纪末20世纪初出现了一个很有影响的疑古学派，对他们应该继承、扬弃哪些？对他们提出的"伪古史"观点怎么看？

疑古学派是晚清今文经学对经史所叙古史的否定，在"五四"新文化运动启迪下形成的一种古史学派。其重大贡献是对古文献的考订，如推倒了长期以来认为《周礼》是周公所作的结论；对一元古史的否定，提出"层累地造成的中国古史观"；对汉民族的地域性和地域文化的考订。

我集中讲两个问题：汉民族起源？炎黄文化和炎黄研究可不可以纳入中华民族多元一体？

汉民族起源应打破近代以来各种外来说。汉民族起源是本土起源，有古人类学做支持，建立在中国近半个世纪古人类发现、研究的基础上。中华民族，其中包括众多少数民族，是以起源于中华大地，并继续在中华大地上创造历史的人们为主体的。确立了中华民族起源的本土特点，并不排除中华民族在发展过程中间吸取了若干外来成份，其中包括白种人、黑种人。这些都是有明确文献记载的。我的书写到这，感到没有把握，就去请教贾兰坡先生，他说你可以这样写，将来如果证明你写的不对，再修改。目前为止，中国古人类学是支持这个结论的。

第二个结论是多元起源。中华民族包括汉民族起源是多元的。不像文献所说汉族和少数民族都是炎黄子孙，如《史记·五帝本纪》所说，是一元起源的。不像古人非常诚恳地相信，中国民族尤其是汉族是一元起源的。我认为中国民族，包括汉族是多元起源。学习了中国新石器文化半个多世纪的发现，尤其吸取了近半个世纪的研究成果，苏秉琦、佟柱臣、石兴邦等老师的新石器专著，都认为中国新石器文化的区域性和区系类型，证明中国古代有多部落集团、多区域文化存在。多部落集团、多区域文化走向一体有一个融汇、融合的过程。新石器多区系文化发展到晚期，考古界称之为古文化、古国，我称之为王朝前古国。我认为王朝前古国是由氏族部落到部落联盟、由公有制到阶级分化、阶级出现，由部落联盟到国家出现之间的一个过渡时期，这个过渡时期大体上1000多年到2000年。我学过考古学，但没有参加过一天考古发掘，基本上是门外汉。我是向考古界专家学习，吸收考古学研究成果做民族研究。

汉民族是多元起源的，中国古时候神话中记述的几个集团有炎黄、两昊、苗蛮集团等。史学界先驱傅斯年发现了中国东西文化起源不同，经过蒙文通，到徐旭生先生总结出中国远古的部落集团。徐旭生的书直接启发了苏秉琦先生的新石器区系类型理论。

我关于汉民族起源的本土论、多元论的想法，来源之一是疑古学派。顾颉刚"层累地造成的中国古史"，至少打破了中国民族起源一元的观点，打破了中国自古统一的观点，打破了中国越是古代越是黄金时代的观点。我之所以敢于提出中华民族起源的多元论，疑古学派是来源之一。

但我与顾先生观点也有不同。顾先生认为古人制造的民族认同历史、炎黄统一的谱系是

伪古史。我认为这是祖先认同的发展过程。中国民族由多元走向一体有一个历史发展的过程，从多民族走向统一国家也有一个过程，随着统一多民族国家的出现，大一统环境的出现，中国民族观念认同在发展，随着中国民族观念认同的发展，于是乎从历史上到现在，大家想根据文献和考古材料，来解释为什么中国走向多元一体，由此构造中国走向统一的多种学说。古人限于知识水准、时代限制，确定不疑地认为中国祖先是一个来源，都是炎黄系统下来的。为什么炎黄是始祖，不是两昊、苗蛮？是有原因的。在远古部落兼并过程中，在由多部落构成部落联盟及一统观念形成过程中，炎黄通过阪泉、涿鹿之战奠定了优势，这是远古的历史留下的之所以以炎黄为首领的原因之一。第二，在中国黄河流域，来自西北炎黄集团的新石器文化和来自泰山周围两昊集团的新石器文化，都往河济之间发展。在距今5000年前，中国的平均气温比现在高2－3℃，年平均气温每高2℃农业发展带就向北推1－1.5个纬度。古燕山南北和河济之间是5000年前农业起源、发展农业最理想的地方（现知粟作农业起源最早就在河北徐水，距今7000年）。在这里发生了涿鹿之战，炎黄战胜了两昊、蚩尤，造成东西两大文化集团交汇、融合，形成了夏商周三族。夏的中心在山西南部，在涑汾河洛相交的平原，山西、河南相交的地界。目前，确定无疑的夏文化没有很明确的发现。我与考古界两位朋友在“文革”后提出，商起源于幽燕地区，是受红山文化的启发；商并不起源于山东。至少到目前我们相信自己是正确的。

燕山南北、河济之间的地区，在距今5000年前后是非常重要的地区。在夏商时期，两族关系并不明确，但夏以商为夷，商以夏包括周为羌。夷，背大弓的人，善射的人；羌，牧羊人，都不含贬义。羌、夷带上贬义是汉民族成为民族以后的事。炎黄占据重要地位是因为周灭商以后采取的三项措施：第一，把姬姜作为主干分封到黄河流域，中原地区，如首封齐姜，最大的姬姓国鲁国、燕国；第二，封灭国继绝世，黄帝封于蓟，在北京附近等；第三，把一些归附的人，当时不属华夏的人进行分封。分封的结果，把这些人都称为夏、诸夏；把当时周人的官话称为雅言；把分封的地区称为“区夏”（即夏区）。这是中国汉民族的雏形。西周是汉民族雏形形成时期。

为什么说古人所造的古史不是伪古史而是民族认同的历史？春秋战国只把黄帝、炎帝记载下来，到了秦，一直到汉，又记载了三皇五帝，这都是民族认同的结果。

在民族认同的过程中，古人创造了以炎黄为主体的不同的谱系。这与中国文化特点有关。中国没有形成真正的宗教，世界上任何一个民族都有宗教观念，汉族真正的宗教观念是敬天法祖，所以，中国形成了民族认同的一个重要标志是祖宗认同。

炎黄起源于陇山东西，炎黄认同是以周为核心形成华夏的结果。自春秋至魏晋隋唐各时期撰述的古史及炎黄一元体系的谱系，不能称之为“伪古史”，实是不同时期对古史的诠释，反映了当时民族认同的认识水平，是民族认同的发展史。有人请我写序，书中对疑古学派不太恭敬，我说你在骂我的祖师爷。我不同意因结论不同骂顾先生一派人，要走出疑古，就要按当前水准重新诠释和构架起源史。

冯友兰先生在30年代就提出信古、疑古、释古的三段论。信古，是古人信古史观决定的；疑古，是“五四”前后打破儒家传统观念和一元史观的产物；释古，“礼失而求诸野”，是利用文献、考古、神话和民俗，三者贯通，三者结合，去叙述各部落和部落集团的起源，解释民族起源并研究其为何如此发展而寻找内在根据。

与时俱进，肩负时代之重任

石兴邦*

我感谢宝鸡市的领导和同志给我这个参与会议的机会，感到荣幸和高兴。首先请允许我代表陕西省考古学会、陕西省秦文化研究会和我个人，对大会的胜利召开，致以热烈的祝贺，并对远道而来的学林朋友，表示诚挚的欢迎和敬意。祝大会完满成功，与会朋友获得丰收。

岂之同志刚才讲了，这次大会的主题是讨论“炎帝、姜炎文化、周秦文化与汉民族”，姜炎文化、周秦文化，这也是我们民族文化的主体，也是在中华文明形成的原创阶段，形成民族文化共同体的核心。在振兴中华、统一祖国的今天，选择这样的课题来讨论，我觉得有重大的历史价值和现实意义。

先从关中地区的宝鸡这块地方说起。岂之同志说：“宝鸡这块地方，物华天宝，人杰地灵，凝聚着中华民族历史文化之魂”，这话说的十分真切。我在这里补充地说：这块地方是发祥、发展、融合、弘扬中华原始文明和历史文化的圣地、要地和重地。说它是圣地是因为它是炎、黄二帝的发祥之地，炎黄二帝从这里出发，东向联盟了黄河流域众多氏族部落群体，凝聚而成为中华民族原始文化共同体，成为中华文明形成的主体；说它是要地，因为它是周秦故里，周人以小的农业部落奋发砥励，制礼作乐，统一中国，建立起第一个发达的封建制奴隶王国；说它是重地，因为汉唐先烈，以此为根据地，修文振武，开疆拓土，从长安出发，西向通过河西走廊，直达中亚两河流域（锡尔河和阿姆河），创造并完成了中国历史上第一次二万五千里长征，打通了丝绸之路，才使世界东西两大文化（长安—罗马）之间的交流和商贸得以畅通，给世界史的发展作出重大贡献。使得大汉天声，弘扬世界。中华民族在历史上的灿烂光辉，是从这里放射出去的，它是心灵和光源。当然这些历史伟绩的实践，是依靠各族群，在长期互动发展进程中，凝聚起来的各族人民众志成城之伟力来完成的。

作为历史承传者的三秦子弟，对这种光辉的历史，自然感到荣耀，但却有一种沉重的历史感承负在自己的身心。下面我将择要地陈述如何与时俱进，实现自己的时代责任。

这里我想先就中华民族形成的历史特点，作一简述。中华民族或者说汉族的发展和形成，是以中原地区的原始文化共同体为核心，在长期的流变过程中，与各地区族群的接触融合而凝结的族群。最早可以推溯到六七千年的仰韶文化时期。

从民族文化的科学涵义来说，中华民族的历史文化最大特点是孕育形的文化，就是说这个族群和文化就是由古到今一直延续下来的，保持着种族特性和文化承传。这个时期还要更

* 石兴邦：陕西省考古研究所研究员。

远，可以上溯到细石器革命时代，这个时期的文化特点是高级采集经济和发达的狩猎文化。从这个基础上，发展出原始农业和畜牧（家畜饲养）文化。当时在中国大地发展起几个不同的文化生长点，以下川文化为契机的中原地区就是主要的生长点。在中原、东方沿海、南海沿海、西北、青藏高原，分布着一系列的细石器文化遗存、遗址，这个时期我称之为细石器文化革命。因为在这时，我们祖先发现和利用了"原始钢铁"的燧石工业技术，创造了各式精美的犀利的工具和武器，使生产力得到突破性的发展，促进原始公社向氏族部落时代发展，迈向文明的发展征程。新石器时代各个氏族部落文化都是从这一源头发展起来的。中国文化源头是一源不是多源，是一源多支，是在一源下，根据不同的生态环境成长起来的各个支派。仰韶、河姆渡、大汶口等皆在这一源头下发展起来。这样理解是科学的、逻辑的、符合历史事实的。氏族社会时期各个氏族部落文化，就是生活在不同生长点地区的族群，长期在不同或相同生态下而形成相同或相异的文化特点和模式。从这个意义上说，中国文化的原初形态是同源多系或一源多支结构。

正是由于这些族群开拓统合，才形成大的民族融合统一体。在这种民族结构的综合体中的长期发展过程中，有三个显著的特点：第一，即以汉族为主体的族群结构，处于国家的中心地带、核心地区，并散居全国各地；第二，汉族中融有各族成分，各兄弟民族中也融有汉族成分，正如费孝通先生所说：你中有我，我中有你。族系之间的血缘关系和文化纽带是割不断、分不开的，这种有利于统一稳定的族群结构是在长期的历史中形成的。在原始氏族部落文化的错综复杂的交融中，即可见其端倪；第三，不管是农业民族，还是游牧民族，不管建立的是统一政权，还是地方的、民族的政权，都为民族整体发展做出了伟大贡献。清朝的300年和元朝80年中，为多民族国家版图的形成做出了巨大贡献。

中华民族各族在母体内的分化和融合的长期过程，使居于中原地区的汉族成为中华民族联合的自然核心和国家统一的主体，也是主要的推动者和维护者，而形成如此巨大的历史文化工程，是各民族的力量和智慧所共同建立起来的，各个民族都为祖国的统一和发展，为国土的开拓和保卫作出了贡献。他们都是缔造者和维护者。在历史上促进领导实现这一大局的，可以是以汉族为主体的政权，也可以是以少数民族为主的政权。因此，在中国浩瀚的文史记录中，各族的族源和各历史人物的活动是频繁地互见的和同出的。如史书之四夷传、诸蕃志当中，常把中原崇拜的人物说成边疆，把边疆人物说成中原。原本其文化、族属是相同的。除过文化的、血统的诸因素外，经济的互补、互惠与相互依存，更加增强这个族群结构的巩固和发展。如在民族形成中，农业民族与西北游牧民族在经济上也是互补、互惠的。

现在我想再谈谈我们今天举行这个会议的时代意义，有两点值得我们记取的历史经验和要完成的历史责任。

一、继承列代先民开拓创造的精神

创造历史文化的精神，打出我们自己的名优品牌而卓居于世界先进之林。前面我说了，汉代打通丝绸之路，扬大汉之天声于异域，而实质是为我们当时的世界名牌产名——丝绸，打开一条销路，以获取西方有用于我的名优产品，这在当时政治、经济和文化中发挥了巨大的历史作用。今天我们应以与时俱进的精神，根据现世时代特点文化，创造出适应时代的产品，以跻身于世界经济强国之林。中华民族过去有先进文化创造者和拥有者的光辉历史。美国人肯尼迪在《大国的兴衰》中说："在近代以前时期的所有文明中，没有一个国家的文明

比中国更发达更先进”，“就以创造发明来说，16 世纪以前，全世界共有 300 项左右，中国就占了 175 项，占一半以上。在中古时代，中国是世界上最发达的国家，创造了当时最先进的社会生产力，向全人类展示了连成一体的中华民族的巨大能力和高超智慧。由于社会制度的先进和成就，中华民族的合作和统一，世界范围内的社会发展的天平，长时期地倾向东方。”今天我们的条件更好，有了先进思想与理论引导，有锐意进取的优秀的科学技术集群的努力，一定要创造出不愧于前人的成绩，使失去的历史光辉，再辉耀于世。

二、继承我们民族文化的优良传统，共同维护中华民族共同体的团结、巩固与发展

一方面我们要维护中华民族的团结，国家领土的完整统一。历史上无论那个民族建立政权，共同一致的精神是以中华传统的维护者自居，维护和促进这个实体的完整和发展。清朝康熙皇帝就自视为中国道统的后继者，以周武王、汉高祖承继者自居。他说：“卜世周垂史，开基汉启疆”。这就是说从汉到清是一脉相承的。正因为有元代、清代这种民族统一观和历史的承传感，才能使西藏、台湾、云南、新疆等领土，列入版图而纳入行省体制，才使我国有今日这样广大美丽的领土疆域。这个传统十分宝贵，我们应该全力维护并承传发扬下去。

第二个方面，在全球化、市场化时代的今天，作为世界文明、文化大国，在顺应时势、与时俱进的同时，应保持自己的文化特色，自己优秀的传统，独特的文化产品。只有突出中国性，才能显出世界性。在全球化进程中，既要吸收世界文化中的优秀成果以为我用，又要显示出具有中国社会主义文化特色的优秀产品，为各国人民所接受，这样才能在世界民族之林中，拥有自己的地位，才能承担一个大国的历史使命、荣誉和地位。

炎 帝 散 论

张正明　董　珞*

一、炎帝的故里

关于炎帝的故里，现在有几种说法。各种说法都自有其依据，或为文献所记，或为故老相传。当地官民乐道之，献祭之，这是不足为怪的。

对此，我们的意见有两点：第一，应当以最早的权威典籍为准，不宜贸然信从后出的传闻；第二，应当以最早推尊炎帝的族类为准，炎帝故里无疑在这个族类的始居之地或始兴之地。

明确说到“炎帝”的权威典籍，以《国语》为最早。《国语·晋语四》记晋大夫臼季云：“昔少典娶于有蛴氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”

姜水即岐水，如《水经注·渭水》所记：“岐水又东迳姜氏城南，为姜水。”按，岐水源出岐山，因名。

姬姓和姜姓是周人久已有之的两个显贵氏族，早在原始社会晚期就互通婚姻了。《史记·周本纪》云：“周后稷，名弃。其母有邰氏女，曰姜嫄。”下文还写到帝舜“封弃于邰，号曰后稷，别姓姬氏”。显而易见，黄帝是姬姓周人推尊的人文始祖，炎帝是姜姓周人推尊的人文始祖。

夏代晚期，周人奔戎狄之间。商代晚期，周人徙居岐下，后世称其地为周原。

如上所述，周人始居于邰，其地在今咸阳市的武功县；周人始兴于岐下，其地在今宝鸡市的岐山县。至于炎帝的故里，则无疑在岐水即姜水流经之地。

其他地方的炎帝“故里”，凡有胜迹可寻的，大抵事出有因。无论在学术上能否成立，只要当地官民乐意，就尽可继续保留，我们认为应该听其自然。

二、炎帝与黄帝

炎帝尚无铜器，黄帝却已有铜器了，他们代表着两个不同的时代：炎帝时代大概是新石器时代的早期和中期，黄帝时代大概是新石器时代的晚期和铜石并用时代的早期。本来，黄帝与炎帝不是兄弟。而且，先秦的典籍说到黄帝与炎帝有阪泉之战。《列子·黄帝》云：“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊罴狼豹貙虎为前驱，雕鹖鹰鸢为旗帜。”《吕氏春秋·荡兵》云：“兵所自来久矣，黄、炎故用水火矣。”所谓“用水火”，可以做两种解释：其一，炎帝

* 张正明：华中师范大学楚学研究所研究员。
董　珞：中南民族大学历史文化学院教授。

用火攻，黄帝用水攻，火不敌水，炎不敌黄；其二，黄帝与炎帝相攻，彼此如水火之不能相容。

黄帝与炎帝之战，其实就是姬姓周人与姜姓周人之战。结局是姬姓臣服姜姓，折射到神话和传说中去，就成为黄帝击败炎帝了。由此，晚出的黄帝后来居上，成为早出的炎帝的兄长了。

炎帝的贡献，主要是在原始社会中发展了以种植业为基础的生产力；黄帝的贡献，主要是从原始社会向文明社会过渡。

周人只说“黄、炎”，不说“炎、黄”，如《国语·周语下》记太子晋云：“……皆黄、炎之后也。”汉人因袭周人，也以黄帝为兄，而以炎帝为弟，如《新书·制不定》云：“炎帝者，黄帝同父母弟也，……”从东汉的班固起，才认为炎帝比黄帝早出了。《汉书·魏豹田儋韩王信传·赞》曰：“周室既坏，至春秋末，诸侯耗尽，而炎、黄、唐、虞之苗裔尚犹颇有存者。”据我们孤陋寡闻之所知，班固是最早不说“黄、炎”而说“炎、黄”的一位学者。《汉书·古今人表》甚至说炎帝为父而黄帝为子，其文曰：“少典，炎帝妃，生黄帝。”

不过，后来黄帝的声望仍在炎帝的声望之上，这大概有两个缘由：其一，黄帝是胜者，炎帝是败者；其二，华夏文明的曙光与黄帝而俱来，使炎帝相形失色。

可是，慎终追远的华夏苗裔从来是既感念黄帝又感念炎帝的。

三、炎帝的位移

族类是会动的，是会变的。与此相适应，他们的神话和传说也不是一成不变的，空间上有移徙和分歧，时间上有演进和更革。

由于族类的分流和学术的发展，炎帝发生了位移。周朝取代商朝之后，姜姓周人络绎流出关中，移居南阳盆地、随枣走廊、豫中平原乃至鲁北平原，拥有申、吕、厉、许、齐等诸侯国，他们把自己对炎帝的信仰扩散到这些地方去了。从战国时代起，五行与五方、五色相配，成为定则。顾名思义，炎帝为火德，不能不定位在南方。火焰为赤色，因而炎帝别称赤帝。后世因之，如《淮南子·天文训》云：“南方火也，其帝炎帝，……”

还有更进一步，认为炎帝就是太阳的，如《白虎通义·五行》云：“炎帝者，太阳也。”

尽管炎帝的踪迹发生了位移，炎帝的故里仍在宝鸡的岐山，不能逐流而忘源。

四、炎帝与神农

先秦时，炎帝自为炎帝，神农自为神农，彼此不相涉。凡言炎帝者，必不与神农混为一谈；反之，亦然。

先秦的典籍，如《左传》、《国语》、《庄子》、《孟子》、《管子》、《商君书》、《周易》和《吕氏春秋》等，都说到了神农氏或其别称烈山氏。《周易·系辞下传》云：“包牺氏没，神农氏作，……”《商君书·画策》云：“神农之世，男耕而食，妇织而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。”这位“甲兵不起”的神农，分明不是那位与黄帝大战于阪泉之野的炎帝。所谓“烈山”，就是放火烧山，或称刀耕火种。

据《水经注·溳水》和《荆州记》卷中，烈山即厉山，在今随州市北。按，厉山是周代姜姓厉国的故地。厉人当然崇奉炎帝，烈山的土著则崇奉神农。久而久之，当地的炎帝和神农就由共处而同尊，由同尊而合并了。

“炎帝神农氏”这个合二而一的称号，始见于《世本·帝系》。

先秦时，已有学者试图把南方的烈山氏同北方的后稷联系起来。《国语·鲁语上》记鲁大夫展禽云："昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬。夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。"《左传·昭公二十九年》记晋大夫蔡墨云："有烈山氏之子曰柱为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。"蔡墨说稷是"田正"，司马迁《史记·周本纪》则说弃是"农师"。由此可知，周人有一位没有"神农"称号而功业与神农接近的先祖，不过他是姬姓的。

炎帝与神农合并之后，其故里何在就变成一个更加复杂的问题了。

五、余论——炎帝与汉族

炎帝的位移是一件好事，加强了诸夏的一统观念和正统观念。

战国时代，南方的楚人也推尊炎帝。长沙子弹库战国楚墓所出的帛书有句云："炎帝乃命祝融以四神降……"按，祝融是楚人的始祖。帛书表明，楚人相信他们的始祖是受命于炎帝的。当时，楚人已与北方的诸夏认同了。北方的诸夏以周人为主干，南方的诸夏以楚人为主干。周人与楚人的认同，影响至为广泛而深远。

迄今已发掘的春秋战国时代的墓葬，大半是楚墓，可见楚国地广人众。秦末的起义是楚人发动的，而且以楚人为主力。汉朝是楚人建立的，其开国功臣除张良外都是楚人。汉朝统一了北方和南方，协调了黄帝与炎帝，从而增强了当时的华夏亦即汉族的凝聚力、自豪感和自尊心。

炎帝族的起源与迁徙

霍彦儒*

关于炎帝族的起源和迁徙，近年来，已有多篇（部）论著探讨过，但是，至今还存在三种主要观点，即“姜水（宝鸡）说”、“厉山（随州）说”和“洞庭湖（湖南）说”。因而，在迁徙问题上，亦存在着炎帝族“南迁”、“北迁”等分歧。为此，笔者认为还有继续加以探讨的必要。

一、炎帝族的起源

关于炎帝族的起源地，从近年来新出版和发表的有关研究论著来看[1]，史学界、考古界、民族学界已基本上达成共识，认为宝鸡渭水的一条古支流——姜水是其起源地中心。但也有学者认为炎帝的故地“随州厉山当是其中心”[2]。另有学者说：“神农氏族起源于长江中游。具体在洞庭湖平原及周边地带，而不是传统的说法起源于黄河流域”[3]。

其实，此问题可以说已不成其为问题，早在先秦史料《国语·晋语四》中就已有了明确的记载：“昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。二帝用师以相济也，异德之故也。”这段话是我们现在能看到的较早的，并被认为较为可靠或有代表性的有关炎帝、黄帝的史料。分析这段话，至少我们从中可以获得如下历史信息：一是炎帝、黄帝皆为“少典之子”，有血缘关系；二是炎帝的最早发祥区域是在姜水流域，黄帝的最早发祥区域是在姬水流域，且二水相邻或相近；三是由于炎黄二帝发祥的地区不同，而形成的生产、生活习俗、风尚以及心理、文化传统亦不同，所以是又联合又斗争，但以联合为主流[4]。

从上面所引《国语》这段话里，我们会清楚地看到：炎帝族的起源地是在“姜水”。而“姜水”的具体地望又在何处？虽在先秦的史料中无有记载，但在北魏郦道元《水经注·渭水》条目中却说得很确切：“岐水又东迳姜氏城南，为姜水”。显然，姜水为岐水的一段，并为渭水的一条支流。当然，有人将“姜水”说成是宝鸡市区渭水南的“清姜河”。它亦是渭水的一条支流。我以为，是“岐水”，还是“清姜河”，这个并不重要，重要的是这二水都在宝鸡地域，且为渭水的支流。尽管郦道元的“姜水—岐水南段”说晚出，但在未发现新的史料之前，我们无理由对郦道元的说法予以怀疑或否定。

但是，有些学者却对《国语》的史料提出了“质疑”。认为：“其一，这种传说有何依

* 霍彦儒：宝鸡市社科联副研究员。

据？此说不见于其他古籍，仅为孤证，难以为证。其二，少典是何许人？他又是谁生的？来历不明难以为证。其三，这话后面有‘成而异德’之语，乃战国时代兴起五德终始说之辞，可见此传说自春秋战国时代，颇疑战国时人新造之说。其四，古代的‘帝’字起初为天神之义，作为帝王之义则为时较晚。其五，传说炎帝姜姓，乃羌族一支，与黄帝不同族。……”从而得出“很难认同炎帝、黄帝是生长于今陕西宝鸡地区的兄弟氏族”的观点，认为“黄帝乃北方中原文化的代表，炎帝乃南方尤其是洞庭湖平原及周围地区文化的代表”，并说“南炎北黄，只有持此看法，才能正确认识我国远古文化和源远流长的中华文化”[5]。此种说法是否站得住脚，好多学者已发表了文章[6]，我不想在此多加评论；但只想提一点：若将如此可信可靠的史料都加以怀疑和否定，那么，关于炎帝、黄帝的史料还有那些是可信可靠的呢？恐怕再很难找出第二条了。

另有学者以解释“炎帝以姜水成”的“成”，“不一定是指生于某地”之“生”，来否定炎帝发祥于宝鸡。认为韦昭为《国语·晋语四》这段话作注说的“成，所谓生长以成功”，意思是说“黄、炎二帝分别生息、发展、壮大于姬、姜二水流域”[7]，不是生于姬、姜二水流域。我们说，臼季子说的“炎帝以姜水成”这段话，是从先祖那里口耳相传的，他已与炎帝时代相距数千年了，不可能知道得那么准确。所以，以“成”这个模糊概念来叙述炎帝族的行状，可以说更具有客观性。为此，那种望“字”生义，即说“生”才是起源某处，说“成”就不是的观点，难免带有武断性。炎帝族发祥于何处？仅只以文献记载还难以为据。还需运用多方面的材料加以“印证”。

至于我们说炎帝族起源于宝鸡，还可以从其他方面加以论证。《史记·封禅书》中记载：秦灵公于公元前 422 年曾在今宝鸡的吴山之阳设“畤”，分别祭祀炎帝、黄帝。这是官方祭祀始祖的开端。说明那时炎黄已在此有很大的影响。尤其是若将考古资料与有关记载炎帝的文献史料加以印证，会使我们更加坚定：炎帝族是发祥于以“姜水”为中心的宝鸡渭水流域。学者们研究后大都认为：老官台文化、仰韶文化是炎帝族创造的文化[8]（在宝鸡为“姜炎文化”）。有学者还具体指出：“《史记·五帝本纪》中所记炎帝族的活动中心或发祥地只有陕甘仰韶文化的时空框架可以与之相应”[9]。经考古发现，宝鸡渭水流域的老官台文化类型即前仰韶文化、仰韶文化多达 500 余处，已发掘的北首岭遗址、福临堡遗址等，出土的多为生产、生活用具，证明这里早在 7000 年前就有人类居住，从事农业生产，是我国黄河流域较早的农耕文化发祥地之一。关于这一点，我已在《炎帝传》及有关论文中作过论述，此不赘言。除文献、考古之外，在这里还流传大量的民间故事[10]。同一类传说故事在这里如此丰富、集中，这不能不说是有其一定的原因的。因为“传说则是远古以来口耳相传的历史故事”[11]。

除以上几方面外，还可从遗留于宝鸡渭水流域的姜姓所居旧地和遗族得到说明。大量的考古发现，今陕西关中地区和甘肃陇东地区，自上古而及中古始终是羌人居息的中心地区[12]。古姜、羌本一字之变。“羌族”乃是姜姓炎帝族进入父系氏族社会后的称呼。而这一地区的羌族，是由今陕西宝鸡渭水流域的古姜水畔的炎帝族经母系到父系数千年的生息繁衍、漫延辐射的结果。遗留在今武功县境的“有邰”，周弃（后稷）所居。其母姜嫄为姜姓之女，居“邰”。“邰”与西境岐山姜水不过几十里，离今宝鸡市区南姜城堡（有人认为姜城堡为“姜氏城”。此地为新石器遗址）亦不过一百多里。姬、姜“因为地近婚姻相通，理也

近似"[13]。《水经注·渭水》条下所说的"磻溪水"，为太公所钓之"兹泉"，传说是姜太公所居之处。此条水在今宝鸡县境，北流入渭水。这两处姜姓旧地，不能不说渊源于姜姓炎帝族。炎帝族在宝鸡渭水流域的遗族，经有学者考证，除上面所说有邰氏外，还有列山氏、莱氏族、戏氏族、殳与延氏族、夸父氏族、孤竹氏族、灵氏族、并氏族、彤鱼氏、丙氏族、信氏族、井氏族等[14]。这也是炎帝族发祥于宝鸡渭水流域的有力佐证。

为此，近代以来，著名的历史学家、考古学家以及社会学家、人类学家、民族学家等，他们在综合考察了文献、考古、民间传说等方面的材料后，大都认为今陕西宝鸡渭水流域为炎帝氏族的发祥地。这里摘引几条，以示读者。

徐旭生先生说："……以上所述文献内的材料，考古方面的材料，民间传说的材料似乎完全相合，足以证明炎帝氏族的发祥地在今陕西境内渭水上游一带"[15]。

郭沫若先生说："传说最早的是炎帝，号神农氏。据说炎帝生于姜水，姜水在今陕西岐山东，是渭河的一条支流"[16]。

范文澜先生说："姜姓是西戎羌族的一支，自西方游牧先入中部……"[17]。

翦伯赞先生说："在陕西一带有姬姓黄帝与姜姓炎帝部落，他们之间世代通婚"[18]。

周谷城先生说："炎帝……长于姜水，姓姜"[19]。

白寿彝先生说："相传，在遥远的年代里，黄河流域有两个著名部落。一个部落是姬姓，它的首领是黄帝；一个部落是姜姓，它的首领是炎帝。这是两个近亲部落，它们结成了部落联盟。它们活动的地区，其初是在渭河流域，后来沿着黄河两岸向东发展，达到今山西省、河南省、河北省一带"[20]。

邹衡先生说："现已查知，姜炎文化的中心分布地域适在宝鸡市区之内，这样，上述文献记载就在考古学上得到了印证。就是说，远古时代的炎帝族确实在此发迹。[21]。

《辞海》"炎帝"条目："传说中上古姜姓部落首领……原居姜水流域，后向东发展到中原地区"[22]。

我们援引前辈著名学者的观点，旨在说明，一是炎帝族发祥于宝鸡渭水流域已早成共识；二是我们现在研究这一问题时，应充分吸收他们的研究成果，而不是熟视无睹，或抛弃。

二、炎帝族的迁徙

随着炎帝族的繁衍壮大，为了生存和发展的需要，以宝鸡渭水流域为中心，大约从仰韶文化后期的庙底沟期开始[23]，向东、西、北迁徙。据古籍记载，有说炎帝族传承了八代，有说是十七代，或七十代。不管哪种说法符合实际，但有一点是明确的，炎帝族是经过了一个较长时间的延续、发展和迁徙过程。有学者研究后认为这种迁徙，反映在考古学上就是庙底沟及其以后陕甘仰韶文化、龙山文化的传播与迁徙。炎帝族首先有一支，从宝鸡渭水流域

向西，与当地土著融合形成甘青地区的马家窑文化和齐家文化。后世甘青川藏的羌族、藏族均是炎帝西羌族这支远徙而去的后裔。因而至今在羌、苗、瑶、侗等少数民族中仍流传着祖先“姜炎”和“格蚩炎老”的故事[24]。炎帝族的另一支，向东出函谷，到河南西部伊洛地区，与当地土著融合，形成河南西部的仰韶文化后期和龙山文化，反映在古史传说上，就是后来分布于河南嵩山地区的姜姓共工、四岳集团。何光岳先生考证，这支炎帝族为第二世“炎帝临”，迁今河南洛阳市北郊谷城。《元丰九域志》：“谷城，神农法五谷于此，名谷城。”第三世“为帝承”迁到今河南温县。陈仁锡《潜确类书》卷三十一：“神农洞在卫辉温县，神农采药至此，以枝画地，遂成洞”。炎帝族另有一支向北，由蒲津渡附近渡过黄河，接着再沿汾河而上，越管岑山后再沿桑干河而下，到达今河北省西北的怀来盆地。在考古学上，就是广泛分布于今山西、河北汾水和桑干河上、中游的庙底沟期仰韶文化。反映在古史传说上，则是与蚩尤族、黄帝族于今涿鹿县境的阪泉、涿鹿之战。关于这支的迁徙，在文献中多有记载。梁时任昉《述异记》云：“太原神釜冈，有神农尝药之鼎；成阳山中，有神农鞭药处，一名神农原、药草山。山上有紫阳观，世传神农于此辨百药，中有千年龙脑。”《元和郡县志》引《魏书·风土记》云：“神农城在羊头山上……即神农得嘉谷之所。”关于阪泉、涿鹿之战，《史记·五帝本纪》有记载：“轩辕乃修德振兵……与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志”，与“蚩尤战于涿鹿之野，遂擒杀蚩尤”。何光岳先生考证，与黄帝、蚩尤作战的是第八代炎帝榆罔[25]。这一支还沿黄河而到“鲁”，以今曲阜为“都”。

有研究者认为炎帝族还有一支，或从函谷东出陕西，或从武关东南出陕西，或翻越“列山”（秦岭）入汉水出陕西[26]至河南西南、湖北北部。反映在考古学上，则是河南西南淅川、南阳地区的仰韶晚期文化与龙山文化，在湖北西北部的屈家岭后期文化和青龙泉三期文化中也有仰韶文化的因素和影响。表现在古史传说上，则是分布于河南姜姓的申、吕、许诸部族，以及分布于今湖北北部随县境内的烈山氏部族[27]。关于烈山氏，《帝王世纪》云：“神农以火承木，位在南方，故谓之炎帝。都于陈，又徙鲁，又曰魁隗氏，又曰连山氏，又曰烈山氏”。说“烈山氏”为“炎帝”，实际上是说烈山之子“柱”为“炎帝”。据何光岳先生考证“柱”为第二代炎帝[28]。我们说这不失为一家之言。但我认为“烈山氏”与“炎帝”本来是无涉的。“这全是受大一统观念的蔽塞，遂以为有相似的行为就是一个人”[29]。《国语·鲁语》云：“昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬”。《左传·昭公二十九年》亦云：“有烈山氏之子曰柱为稷，自夏以上祀之”。这两条先秦史料都未将烈山氏与炎帝挂钩，也未将烈山氏与神农氏合户，即使到战国或汉初的《礼记·祭法》中也未将二者连在一起，只不过将“烈山氏”改为“厉山氏”，将“其子曰柱”改为“其子曰农”。但这一改为东汉郑玄在注《礼记·祭法》时说“厉山氏，炎帝也。起于厉山，或曰烈山氏”提供了挂钩“依据”。再加上，在此之前的秦汉之际炎帝与神农氏的“合户”已经完成，开始出现于《世本·帝系》里。于是，郑玄来个大胆联想，“柱”为“农”（神），神农的古义也是“农神”（《吕氏春秋·季夏纪》有“无发令而干时，以妨神农事”的记载，《礼记·月令》也有类似之语。其文中的“神农”即指“农神”），柱亦就成为“神农”，而柱又是烈山氏之子，那么，烈山氏也就成了“神农”。既然炎帝已与神农合而为一，于是，来个“等量交换”，烈山氏亦就成了“炎帝”。此其一。其二，炎帝与烈山氏相混淆，可能还由于二者具有相同的农耕方式的原因。炎帝之“炎”，《说文》云：炎者，火光上也，从重火，即火焰上升为炎。所以，“炎

帝氏以火纪，故为火师而火名。”在农耕方式上运用的是“刀耕火种”。烈山氏顾名思义“烈山泽而焚之”[30]，在农耕生产上亦采用的是“刀耕火种”，故将此氏族称为“烈山氏族”。因为二者都有“烈山”之举，所以，古籍中将其连在一起，看作为一人。这种“连环推论”的方法，马克思、恩格斯曾批评说：“为了把一种观念变成另一种观念，或者为了证明两种完全不同的事物是等同的，就寻找某些中间环节……为在两种基本观念之间建立似是而非的联系”[31]。如法炮制，东汉以降的学者便将炎帝、神农氏、烈山氏三者等同起来。韦昭在为《国语·鲁语》作注时说：“烈山氏，炎帝之号也。”皇甫谧在《帝王世纪》中亦说：“神农氏本起于烈山，或时称之。”罗泌在《路史》中又将其系统化，言炎帝“肇迹烈山”。由于这种主观的认定，而将炎帝、烈山氏两个本来不相谋的系统揉合在一起，为后世造成了混乱，以至于今天还争论不休。其实，古人已注意到了这个问题。清人崔述说：“《补三皇本纪》云：‘神农本起烈山，盖亦想当然之词，不足为据也’”。现在，我们若主要以先秦史料为依据，问题也是很清楚的。既然烈山氏不是炎帝，那么，也就无有炎帝“起于厉山”之说了。其实，前辈学者已有明确说法。丁山先生说“烈山氏子曰柱即后土”;[32]徐旭生先生说：“烈山氏属何集团……依据地望推测，像是属于南方的苗蛮集团”。此推断是合理可信的。

有学者认为，今湖南炎陵县（原为酃县）是第八代炎帝榆罔所迁之地，死而葬于今炎陵[33]；又有学者认为，现在炎陵县的“炎帝”可能是上古时炎帝族的一支由湖北而南迁的[34]。此两种说法，现在颇为流行。前者关于“榆罔”的记载只仅见于秦汉以后的《通鉴外记》、《帝王世纪》、《路史》等书中，这就让人不免发生疑虑：为后世之传闻。至于后者虽说这一地区的屈家岭文化中亦有仰韶文化的因素和影响，但因未有史料记载相印证，更不能妄加猜想。我同意有学者说的南方炎帝及有关史迹、古建等现象，完全是导源于战国晚期的“五行”学说。而炎帝族和炎帝本人并未迁湖北，又迁湖南，最后死葬湖南今炎陵县。赵世超先生在其论文《阴阳五行学说与炎帝文化的南迁》中，对此问题作了精辟的分析。他认为在战国秦汉时期，“五行”学说是弥漫一切、笼盖一切的，是支配人们思想行为的一种学说。它不仅五方配五行，四季配五行，五种颜色配五行，五行各配一个标志物，而且还给五方各配了一个帝。当时的搭配是：东方是太昊，西方是少昊，北方是颛顼，中央是黄帝，南方配炎帝。既然炎帝被奉为“南方之神”，所以南方也就出现了炎帝崇拜。关于这一点，我们从汉以后的文献记载里可以看得更为清楚。长沙马王堆墓出土的帛书《五星占》记载：“南方火，其帝赤（炎）帝，其丞祝庸……”；《准南子·天文训》说：“南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏，其神为荧惑，其兽朱鸟，其音徵，其日丙丁”；《独断·卷上》记载：“南方之神，其帝神农，其神祝融”；《帝王世纪》载：炎帝“有圣德，以火承木，位在南方，主夏，故谓之炎帝”；《路史》说：炎帝“盖宇于沙，是为长沙”。罗苹为这段史料作注时写道：“考神农之都，宜在南方，故颛顼帝之都在北，益以知太昊之在东，少昊之在西”。从上面引文中的“南方火”、“南方之神”、“以火承木，位在南方”等语来看，完全是从邹衍“五德终始”说那里借用来的。尤其是罗苹的注说得就更明白了。至于有关古籍记载炎帝“在位百二十年而崩，葬长沙”[35]，“崩葬长沙”[36]、“崩葬长沙茶乡之尾”[37]、“炎帝墓在茶陵县南一百里康乐乡白鹿原”[38] 等语均是西晋以后人们依据“五德终始”说的推测而已。秦汉以前的史料均无此记载。所以，南方（湖南）出现的炎帝文化并不是由于炎帝的南迁而形成的，而是“五行”造成的。试想，一个被黄帝打败了的炎帝“榆罔”，怎么能“孤军”迁人到一个

“异族”区。因为今之湖北、湖南、江西一带则是苗蛮集团的主要活动地。《战国策·魏一》载：“三苗之居，左彭蠡之波，右有洞庭之水；文山在其南而衡山在其北”。彭蠡即鄱阳湖。三苗活动的中心地带在洞庭湖和鄱阳湖之间，衡山在洞庭湖之南。《战国策》所载三苗所居的南北界颠倒。《韩诗外传》卷三云：“当舜之时，有苗不服。其不服者，衡山在南，岐山在北，左洞庭之波，右彭泽之水。由此险也，以其不服。”不仅如此，三苗所居已窜至陕西南部和河南西南部，进入华夏集团的南界。《吕氏春秋·恃君览·召类》载：“尧战于丹水之浦，以服南蛮”。丹水即丹江，发源于陕西东南部的终南山，向东南流去，经淅川，在河南、湖北交界处注入汉水，其它如《汉学堂丛书》、《淮南子·齐俗训》、《墨子·非攻下》等古籍亦有此类记载。再说那里亦未有一个姜姓的裔族。至于宋以后在湖南酃县（原茶陵县）出现的炎帝陵，则是宋人依据刚刚黄袍加身的赵匡胤“梦幻”，并依据“五行”学说而在民间“寻访”出来的[39]，并非真有所谓“八代”炎帝中的某一位（传说为炎帝榆罔）死葬在那里。尽管如此，因相沿久远，再加上当地群众的祭祖热情，以及历代官府的推波助澜，湖南的祭炎活动愈加炽热。这无可厚非。这是我们中华民族向心力和凝聚力的生动反映。热情归热情，祭祀归祭祀，但对这一远古的传说历史是不能混淆不清的。

三、结　论

将文献记载、文物考古、民俗传说等加以相互印证，我们会清楚地看到：炎帝族的起源在今宝鸡渭水流域。至于有人将其要说到湖南之洞庭湖地区或湖北之江汉地区，都是不确切的。关于炎帝族的迁徙，从其留下的遗迹和记载看，则是向西、向北、向东，而未向南。有人说，炎帝族的一支曾到过湖北随州，即炎帝就是“烈山氏”，或又南迁葬于今湖南炎陵县，本人认为这都是无先秦史料依据的，是靠不住的。那么为何会有“炎帝南迁”之说，由于“五行”使然。于是就有了炎帝崇拜，也就有了反映炎帝文化的遗迹。

注释：

[1] [6] 白寿彝总编《中国通史》第三卷（上）（上海人民出版社，1994年版）：“大体言之，炎帝氏族以姜水为发祥地，渭水古地有部为姜嫄居地，因而可以指定炎帝氏族以渭水流域为最早活动中心”；陈连开：《中国民族史》（中国财政经济出版社，1999年版）：“炎帝长于姜水而得姜姓”、“炎帝集团起源之区，还与今秦岭以南汉水上源一带有关”；何光岳：《炎黄源流史》（江西教育出版社，1992年版）：“神农氏（炎帝）生于姜水”；《中华民族凝聚力的形成与发展》（民族出版社，2000年版）：“‘炎帝以姜水成’，‘姜水’的所在地，约在今陕西渭水上游一带”；罗琨：《论阪泉之战与涿鹿之战》（《炎黄文化研究》第6期）：炎帝“发祥于姜水，在今陕西境内的渭水上游一带”；陈平：《略论阪泉涿鹿大战前后炎帝族的来龙去脉》（《炎黄文化研究》第8期）：“炎帝族的发祥地应当在以今陕西岐山县姜水为中心的陕甘交界地区”；刘起釪：《炎黄二帝时代地点考》（《炎黄文化研究》第1期）：“炎帝族和黄帝族一样活动于西北昆仑之虚附近”，“姜族即居陇南区域东及陕境宝鸡一带渭水以南之地”。

[2] 刘玉堂：《炎帝神农氏生地考》，《炎黄文化研究》第4期。

[3] 章樺慧：《论神农氏的起源和向外扩散》，“炎帝文化与21世纪中国社会发展学术研讨会”《论文提要汇编》，2001年；刘彬徽：《炎帝文化研究中若干问题的评论》，同上。

[4] 霍彦儒：《论姬姜二族的“三缘”关系》，《寻根》1997年第1期；赵世超：《阴阳五行学说与炎帝

文化的南迁》,《姜炎文化论》,三秦出版社,2001年版第24页。

[5] 刘彬徽:《炎帝文化研究中若干问题的评论》,“炎帝文化与21世纪中国社会发展学术研讨会”《论文汇编提要》,2001年。

[7] 湖北省中国历史学会、中共随州市委宣传部编《中国历史文化名城随州》,湖北人民出版社,1996年版第23页。

[8] 李绍连:《略论炎黄二帝及其历史业绩》,《炎黄文化研究》第2期。

[9] [12] [27] 陈平:《略论阪泉涿鹿大战前后炎帝族的来龙去脉》,《炎黄文化研究》第8期。

[10] 炎帝与宝鸡课题组:《炎帝·姜炎文化》,三秦出版社1992年版。

[11] 张岱年:《炎黄二帝是中国古代文明象征》,转自鲁谆:《世纪之交的炎黄研究与中华文化》,《炎黄文化研究》第6期。

[13] [15] [29] 徐旭生:《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版第42-43页。

[14] 杨东晨:《炎黄故地辨》,《古史论集》,陕西人民教育出版社,1994年版第19-20页。

[16] 郭沫若主编《中国史稿》(上册),陕西人民出版社,1976年版第108页。

[17] 范文澜主编《中国通史简编》(第一册),人民出版社,1979年版第89-90页。

[18] 翦伯赞主编《中国史纲要》(上),人民出版社,1983年版第10页。

[19] 周谷城:《炎帝和炎帝陵·序》,光明日报出版社,1988年版第1页。

[20] 白寿彝主编《中国通史纲要》,上海人民出版社,1980年版第47页。

[21] 邹衡:《漫谈姜炎文化》,《炎帝论》,陕西人民出版社,1996年版第1页。

[22]《辞海》(上),上海辞书出版社,1979年版第3563页。

[23] 陈平:《略论炎帝族的发祥与迁徙》,“炎帝文化与21世纪中国社会发展学术研讨会”《论文提要汇编》,2001年第4页。

[24] 王小盾:《原始信仰和中国古神》,转自张润棠《论炎帝在中华民族始兴与发展史上的地位和作用》,《炎帝论》,陕西人民出版社,1996年版第118页。

[25] [28] [33] 何光岳:《炎帝八世考》,《姜炎文化论》,三秦出版社,2001年版第35-36页。

[26] 李子弋:《谈炎帝与姜炎文化》,《炎帝论》,陕西人民出版社,1996年版第15页。

[31]《马克思恩格斯全集》(三卷),第308页,转引自刘起釪《炎黄二帝时代地点考》,《炎黄文化研究》第1期。

[32] 丁山:《后土后稷神农幕收考》,《文史》2001年第2辑。

[35] 皇甫谧:《帝王世纪》。

[36] 司马贞:《补史记·三皇本纪》。

[37] 罗泌:《路史》。

[38] 王象之:《舆地纪胜》。

[39] 曹敬庄编《炎帝与炎帝陵》,湖南人民出版社,2001年版第244页。

试论《庄子》所记神农、黄帝传说资料

（日本） 黄华珍*

引 言

在我国漫长的历史中，炎黄二帝的传说流传很广，影响很大。这些传说通过各种思想流派的典籍逐渐扩散，并最终为人民群众所接受。从实际情况来看，不管当初人们有意还是无意，炎黄二帝早已被自己的子孙塑造成两位超人的神仙。他们既高大深远，又神秘莫测。崇敬自己的祖先是汉族的优良传统，无论住在国内还是国外，也不管个人的政治见解如何，一般中国人都有炎黄子孙的强烈意识。正因为如此，每当反对外来侵略，追求民族自强自立的紧要关头，炎黄二帝都是团结奋斗的旗帜和源泉。这是经过长期积累逐渐形成的无比珍贵的民族精神文化遗产，理应珍惜和爱护。可是，在科学技术发达的今天，我们不能盲目相信被神话了的传说，也不能满足于自己的祖先是具有超自然力量的神仙。因此，需要对各有关传说资料进行整理和分析，并就各有关内容作出比较合理的、符合科学的解释。

《庄子》是道家的主要文献，又是优美的散文故事。它虽然没有直接谈到炎帝，却多次提到神农，并反复提到黄帝。本稿拟通过考察、分析、研究《庄子》中出现的有关资料，探讨它对传统的中华炎黄文化形成过程中的作用和影响。

一、《庄子》中散见的神农资料

《庄子》中神农的称谓约出现 11 处（含神农 8 处、神农氏 1 处、有焱氏 1 处、焱氏 1 处），分别散见在《胠箧》、《天运》、《缮性》、《至乐》、《山木》、《让王》和《盗跖》等篇。有关内容摘记如下：

1.《胠箧》篇写道："子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏牺氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治矣。……"

2.《天运》篇写道："故有焱氏[1]为之颂曰：'听之不闻其声，视之不见其形，充满天地，苞裹六极'。汝欲听之而无接焉，而故惑也。"

---

* 黄华珍：日本岐阜圣德学园大学副教授。

3.《缮性》篇写道："逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。"

4.《至乐》篇写道："孔子曰：'……如恐回与齐侯言尧、舜、黄帝之道，而重以燧人、神农之言。……"

5.《山木》篇写道："庄子笑曰：'……一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖，物物而不物于物；则胡可得而累邪?'此神农、黄帝之法则也。……"，又写道："孔子穷于陈蔡之间……而歌猋氏[2]之风……"

6.《让王》篇写道："二人（伯夷、叔齐）相视而笑曰："'……昔者，神农之有天下也，时礼尽敬而不祈喜；其于人也，忠信尽治而无求焉。……'"

7.《盗跖》篇写道："盗跖大怒曰：'……神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。……'"

此外，《知北游》篇中写道："妸荷甘与神农同学于老龙吉。神农隐几阖户昼瞑。……神农隐几拥杖而起，曝然放杖而笑……"。一般认为，这里指的不是传说中的神农。而是借用了神农的名字[3]。

从以上资料可以看到，《庄子》主要是把神农当作一位古代君主来描述的。其中资料7较为明确地描述了神农时期的社会状况，因此受到普遍重视。据说，那时人们只知道母亲，不知道父亲，大家过着耕而食，织而衣的安定生活。这虽然也是传说，不能作为真实凭据，却为后人探索和认识神农时期提供了一条重要的参考资料。至于那时是不是真的处于母系社会，人们的生活是不是真的如此太平，似可结合其他典籍的记载以及考古等学科的研究成果进行推测和验证。

二、《庄子》中散见的黄帝资料

《庄子》中黄帝的称谓约出现36处（含轩辕氏1处），分别散见在《齐物论》、《大宗师》、《胠箧》、《在宥》、《天地》、《天道》、《天运》、《缮性》、《至乐》、《山木》、《田子方》、《知北游》、《徐无鬼》、《盗跖》和《天下》等篇。由于资料量大，这里不作详细介绍。与神农称谓一道出现的部分，请参见前文一之1、3、4、5、7。从整体内容来看，大体涉及如下几个方面的问题：

一是关于黄帝求道的。例如，《在宥》篇写道："黄帝立为天子十九年，令行天下，闻广成子在于空同之山，故往见之，曰：'我闻吾子达于至道，敢问至道之精。吾欲取天地之精，以佐五谷，以养民人。吾又欲官阴阳，以遂群生，为之奈何?'广成子曰：'而所欲问者，物之质也；而所欲官者，物之残也。自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣。……'"

二是关于黄帝治理天下的。例如，《天运》篇写道："老聃曰：'……黄帝之治天下，使民心一……'"

三是关于黄帝与音乐的。例如，《天运》篇写道："北门成问于黄帝曰：'帝张咸池之乐于洞庭之野，吾始闻之惧，复闻之怠，卒闻之而惑，荡荡默默，乃不自得。'……"

四是关于黄帝与战争的。例如,《盗跖》篇写道:“世之所高,莫若黄帝。黄帝尚不能全德,而战涿鹿之野,流血百里。”

以上内容,以第一项为最多。无疑,这与《庄子》的主旨内容以及创作方法有关。按照“三言”中的“重言”的原则,作者借助当时“世之所高”的黄帝的嘴,说出了不少自己想说的有份量的话。《知北游》篇就有让黄帝与寓托的人物知对话的场面,显然这是借用黄帝之名,并非写实。《庄子》有些内容变化莫测,意境深远,后来被当作仙话广为流传。例如,《神仙传》[4]中就可看到《在宥》篇记述的“黄帝立为天子十九年……人其尽死,而我独存乎!”这一大段内容。虽然字数比原文少,影响却很大。

三、《庄子》中的神农、黄帝形象辨析

《庄子》记述的有关神农黄帝的传说,人物形象是清晰的,但并不足于了解他们的全貌。《庄子》成书过程复杂,《史记》曾记述有“十万余言”,《汉书》则记述有“五十二篇”,而我们今天看到的《庄子》却是经西晋郭象之手编辑整理的约六万五千言的三十三篇本。传统的看法认为,《庄子》内篇为庄周本人自著,外·杂篇则为其门人或后学所作。任继愈先生则认为,《庄子》内篇为后期庄学的思想,不代表庄子思想[5]。另外,苏轼曾对《让王》、《盗跖》、《说剑》、《渔父》提出怀疑[6]不少人都附和并把这四篇当作伪篇。然而,《庄子》中出现的神农、黄帝传说资料,除有关黄帝的一小部分出自内篇《齐物论》、《大宗师》以外,都散见在外·杂篇,其中包括《让王》、《盗跖》。如果把这两篇看作伪篇,其中记述的资料恐怕也就不值得一谈了。不过,这样认识恐怕是不妥的。因为《庄子》是由复数的作者在较长时期内完成的,不宜把内·外·杂篇绝然分开,而应该把三十三篇作为一个整体来理解[7]。所以,《让王》和《盗跖)的资料同样值得重视和参考。

至于神农和炎帝的关系,自古以来都没有统一的说法,目前也还难于得到圆满的答案。本稿也不准备作过多的议论。那么,《庄子》中为什么只见神农,而不见炎帝以及神农炎帝或者炎帝神农的提法?这或许是因为在《庄子》成书的年代,炎帝的传说尚未广泛流传,炎帝神农联称的习惯也尚未形成的缘故吧。

再者,关于神农和黄帝的关系,同样也是迷雾重重。《国语·晋语四》写道:“昔少典取于有蟜氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成,成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜。二帝用师以相济也,异德之故也。”按此资料,应是先黄帝,后炎帝。类似的排列秩序《庄子》中也可以找到,比如《胠箧》篇就是先提轩辕氏,后提神农氏。不过,从整体情况来看,《庄子》多数资料的排列还是先神农,后黄帝。这和《史记》的记述一致,也符合我们目前的认识。从《庄子》中可以看到,神农和黄帝都被当作中国远古时代某一个时期产生过深远影响的君主来描述的,他们都有各自突出的性格,独特的形象。仅就《庄子》中出现的内容而言,神农的资料少于黄帝,罩在神农身上的神话外衣也明显地要比黄帝少得多。这大概与《庄子》成书当时,黄老思想受到推崇,思想界出现了重点塑造黄帝形象的风气有关吧。

如资料所表明的,《庄子》多次提到神农的至德之世,但又把社会的变化,历史的前进称之为“逮德下衰……德又下衰……”。从字里行间,读者可以领会到,作者是站在一个特

殊的立场上谈论这些事情的，批评似要多于赞扬，有时用语尖酸刻薄，毫不留情面。这当是作者对当时充满矛盾的现实社会不满，从而否定一切统治者的心态的实际反映。不过，无论作者的立场和心态如何，一般地说，反复提到的名称就说明这些名称确实有被反复提到的必要和价值。否则，可能早就被湮没在历史的长河之中了。前出《胠箧》篇中提到的容成氏等12位古代君主或部落首领的名称[8]除少数几位之外，大多都已无可考就是一个具体实例。因此，从《庄子》的传说资料中，我们可以领会到，这些记述虽然已经打上了道家的烙印，又有虚构的成分，但也不会全都是空穴来风。或者可以说，在先秦时代，尽管对神农和黄帝褒贬不一，他们在远古时代的重要地位却是大家所认同的。

四、炎黄二帝并提的内涵

炎黄二帝并提，由来已久。例如，《汉书·魏豹田儋韩王信传·赞》写道："周室既坏，至春秋末，诸侯耗尽，而炎黄唐虞之苗裔，尚犹颇有存者。"对此，颜师古注曰："谓神农黄帝尧舜之后。"后来，随着各种典籍及其有关注释的传播和影响，炎黄联称日渐频繁，并最终演变为大家认同的民族统一和团结的象征。

对神农和黄帝，我们应该怎样理解？许多有识之士已经发表了不少很有见地的看法。纵观历代各类典籍的记载、传说和神话相混杂，让人眼花缭乱，无所适从。不过，在这些错综复杂情况的背后，有可能掩藏着一个文字出现以前的远古时代的历史事实，需要人们实事求是地去研究和发掘。尽管司马迁在《史记》中已对远古传说或神话资料作了梳理，却依然残存着不少难解之迷。显然，如果我们像理解一般人那样去理解神农和黄帝，那恐怕怎么也是理解不了的。首先，关于他们的年代，就很让人费解。宰我曾问孔夫子："黄帝者人邪？抑非人邪？何以至于三百年乎？"孔夫子巧妙地回答说："黄帝……劳心力耳目，节用水火材物。生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。"[9]宰我的疑问是朴实的，三百年，太超乎常人了。无疑，在黄帝这个人物的身上，集中了华夏民族的优良品德、聪明智慧。人们愿意把自己的远古祖先说得高大、深远。实际上，黄帝不仅可能是黄帝族首领的共称，又是黄帝族的集中和定名，后来和轩辕氏相结合，被称为轩辕黄帝。至于神农时期，说法也很不一致。仅据《吕氏春秋·慎势》"神农十七世有天下"的说法，粗算起来也是几百年。如果把神农理解为单独的个人，显然是说不通的，除非神农真是一位不老不死的神仙。根据《庄子》中出现的资料，如果把神农作为神农氏族历代首领的共称，同时也作为该氏族的通称来理解，恐怕是合理的。我们已经注意到，《国语》、《左传》、《山海经》等书虽已出现炎帝的称谓，《周易》以及《庄子》等于书却只提神农，不谈炎帝。这一情况说明，《史记》记述的神农、炎帝的事迹是在此以前业已存在的传说或神话资料的归纳。后来的炎帝神农联称，例如《汉书·郊祀志》李奇曰："炎帝，神农后。"《史记·封禅书》司马贞索隐："……神农后子孙亦称炎帝……"等，则是上述归纳的延长。为了说明和理解炎帝神农的历史演变，我们似可参考《中国神源》一书的观点。该书写道，炎帝是远古多元文化的结晶，集火神、农神、医药神于一体。神农是在原始农耕上有突出成就的那一群体的代表，或者是该群体第一代酋长的尊称，后沿袭下来了。神农氏"人身牛首"，正反映了古代农业氏族对牛的崇拜。将文献记载与考古相印证，神农氏时代大约处于母系氏族公社到父系

氏族公社的过渡时期。因此，神农氏可能还有由女酋长到男酋长转化的过程。进入父系社会以后，神农氏群体内部出现了炎帝。炎帝氏是神农氏的后裔。由于火本来在人们心目中便很神圣，加以对农耕又有用处，故新的神农号为炎帝。于是神农与炎帝叠合为神农炎帝，后来炎帝日益突出，而颠倒为炎帝神农了。该书明确指出，神农也罢，炎帝也罢，都不是单个的人，而是氏族群体的共称，代表一个很长的历史阶段。并且认为，医药的发明必需农业生产发展到相当的高度，所以医药神农和最初的神农不能等同。最初的神农是炎帝的先辈，而医药神农则是炎帝的后辈。不过，他们都属于炎帝神农的系统。医药神农的功能是农耕神农的进一步发展，无疑是炎帝文化系的晚出作品[10]。笔者以为，这些分析和推测是有道理的。当然还需要深入研究和反复验证。

总之，《庄子》中有关神农、黄帝的传说资料，虽然描述了他们的形象，却没有详细记述他们的生平来历。不过，当我们细细品味《史记》记述的有关资料[11]时就可明白，《庄子》的某些记述可能也是《史记》有关记述的原始资料来源之一。在这个意义上来说，《庄子》有关神农黄帝的记述，对司马迁及后世都产生了重要影响。

结 束 语

通过以上考察，我们已大体弄清了《庄子》中有关神农、黄帝传说的记述情况。一般地说，《庄子》作者是站在道家的基本立场上来评判上下古今的。从他们对神农、黄帝的评论中，我们可以领会到神农、黄帝在当时客观上的重要历史地位。《庄子》只提神农和黄帝，不谈炎帝。这或许是因为在《庄子》成书的年代，炎帝的传说尚未广泛流传，炎帝神农联称的习惯也尚未形成的缘故。从《史记》有关神农、黄帝的记述资料推测，《庄子》可能也是司马迁有关记述的原始资料来源之一。因此，在炎黄文化研究活动中，《庄子》的传说资料具有不可忽视的重要参考价值。可以预见，随着今后研究的不断深入以及新的考古资料的不断发现，古籍中有关神农、炎帝、黄帝的传说的真实性将会受到严格的检验，其谜底也将会逐步被揭开。

注释：

[1] 有焱氏，陆德明释文："必遥反。本亦作炎。"成玄英疏："神农氏。"参见郭庆藩《庄子集释》，陆德明《庄子音义》及成玄英《庄子注疏》。

[2] 焱氏，陆德明释文："必遥反。古之无为帝王也。"成玄英疏："神农氏。"（同注1）

[3] 成玄英疏："神农者，非三皇之神农也。"参见成玄英《庄子注疏》。

[4] 参见《太平广记》，中华书局1961年版。

[5] 参见任继愈主编《中国哲学史》，人民出版社1999年版。

[6] 参见《东坡集》卷第三十二"庄子祠堂记"，日本宫内厅书陵部藏宋刊本影印本。

[7] 参见拙著《庄子音义研究》，中华书局1999年版。

[8]《春秋纬命历序》（《汉学堂丛书》四）中有"炎帝号曰大庭氏，传八世，合五百二十岁。"录此备考。

[9] 参见清·王聘珍撰，王文锦点校《大戴礼记解诂》卷7，中华书局1983年版。

[10] 参见潜明兹《中国神源》，重庆出版社1999年版。

［11］由于资料冗长，为避免烦琐，请直接参照《史记》原文。

其他参考文献：

《国语》，《四库全书》。

《山海经传》，中华书局（宋孝宗淳熙七年池阳郡斋刻本影印本）1984年版。

《史记》，中华书局1975年版。

《汉书》，中华书局1975年版。

《诸子集成》，中华书局1990年版。

《十三经》（标点本），北京燕山出版社1991年版。

陆德明撰，黄华珍校《日藏宋本庄子音义》，上海古籍出版社1996年版。

《复宋本庄子注疏》（成玄英），《古逸丛书》，江苏广陵古籍刻印社1997年版。

宋·罗泌著，明·吴弘基订《重订路史》（明刊本）。

首代神农氏炎帝考

张 颖* 陈 速**

始述神农氏“有天下”的历史，离不开详细考察首代神农炎帝的出生、创业开国以及建号“有天下”的具体史实。

先考首代神农炎帝的出生华山之阳常羊山。

神农氏初号烈山氏本非谓出身，烈山之地望原不在随州厉山。最早述及神农氏出身来历的书，应推先秦的《左传》、《国语》和《礼记》。当初，《左传》卷十四《昭公二十九年》、《国语》卷四《鲁语》及《礼记》卷八《祭法》分别称：“烈山氏之子曰柱”[1]、“昔烈山氏之有天下也，其子曰柱”[2]、“烈山氏之有天下也，其子曰农”[3]，均谓神农氏初次“有天下”号烈山氏而非号别氏，其称帝地当和烈山有关。汉以后，郑玄《〈礼记〉注》、韦昭《〈国语〉注》等经传注疏书引申道：“炎帝……起于厉山，或曰有烈氏”[4]、“炎帝……起于烈山，《祭法》（《〈礼记·祭法〉注》——笔者）以烈山为厉山”[5]，皇甫谧《帝王世纪》、司马贞《补史记·三皇本纪》、刘恕《〈资治通鉴〉外纪》、郑樵《通志》诸史书继而干脆说：“神农本起烈山，或时称之”[6]、“神农……本起烈山，故左氏称烈山氏”[7]、“神农本起烈山，或称烈山氏”[8]、“神农氏起于烈山，亦曰烈山氏”[9]，根据即在此。没根据的是，郑玄注文自作主张把《礼记》的“烈山”换成“厉山”，在引申中静悄悄篡改原著文句。唯烈山或厉山之地究在何处的问题，起先到底谁也不敢置一喙。尔后，头一个站出来破译烈山地望之谜，挑明厉山位于“今随之厉乡”[10]的史家，又是上文所举皇甫谧。皇甫谧本人倒未曾交代其“厉山，今随之厉乡”语出何典。郦道元《水经注》卷三十二《〈溳水〉注》道：“赐水……经厉乡南，水南有重山即烈山，……下有一穴，父老相传，云是神农所生处”了[11]，总算挺身而出帮皇甫谧好歹答了题，也无非一番俏皮表白，谓其说来自“父老相传”，本民间传说，无法深究而已。若定要深究的话，恐怕就不难发现皇甫谧发挥郑玄所倡神农氏“起于厉山”即起于“今随之厉乡”一说，要么违反先秦著作记载神农氏先号烈山氏“有天下”之初衷如下述，要么悖于皇甫谧自身甚至汉以前文献有关首代神农炎帝生于“华山之阳……常羊”[12]的另一种更早期说法，破绽本不少。本来，上引《左传》与《国语》所载“烈山氏……有天下”这一句，即使寻根刨底的话，原意也极为明白：只是说神农氏初次建号“有天下”之地当在烈山，不是说首代神农炎帝出生地亦定在烈山。而今，皇甫谧一会儿忽称神农氏初号烈山氏在厉山即在“今随之厉乡”，一会儿忽谓“炎帝母女登游华阳，感神而生炎帝”[13]于华

* 张 颖：浙江省宁波市第六医院。
** 陈 速：浙江省宁波市图书馆副研究员。

阳。其持论的模棱两可，又暴露即便他本人亦对其发挥郑玄所倡神农氏“起于厉山”为诞于“随之厉乡”的说法，感到疑信各半，把握不大。反过来，倒是首代神农炎帝生于华阳的另一说法，似乎由来已很久，不可小看。《春秋纬·元命苞》卷上载：“少典妃安登游于华阳，有神龙首感之于常羊，生……神农”[14]，立说就比皇甫谧起码早得多。难怪，袁柯《〈山海经〉校释》据此径断言“炎帝生于常羊，汉人已有成说”[15]云云，在这点上也至少要比皇甫谧有根据。皇甫谧和郑玄一样，不交代据何典将先秦著作中的烈山氏之起于“烈山”换成起于“厉山”，不说明本何书把神农炎帝生在华阳的汉人成说易为神农氏诞于厉山即诞于“随之厉乡”的个人新说，其两家说法的纯属无稽之谈，真是一目了然。原本只出自“父老相传”的首代神农炎帝生于随州厉乡之说无所本，且其说又是一种较汉人成说迟得多的晚出说法，实不足凭信。

首代神农炎帝生在华阳，其地当处于陕西华山之阳。前引初载少典妃安登游华阳而生神农氏一事的《春秋纬·元命苞》，原书早佚。常见引用或辑录《元命苞》该段文字的书，主要有二种。一为《路史》所引具上述，一为《玉函山房辑佚书》所辑如下文“少典妃安登游于华阳，有神龙首感之于常羊，生神农”[16]云云。两文本字句略呈歧异，唯同称安登“游于华阳，……之于常羊”而生神农，却无差别。首代神农氏出生的华阳在何处？华阳的常羊又在何方？《春秋纬·元命苞》没有讲。按《〈周易〉正义》卷八引《帝王世纪》“少典正妃游华山之阳，……登于常羊，生炎帝”[17]的解释，华阳即华山之阳，常羊亦即后来《路史》卷十二罗苹《注》明载的“华阳之常羊”[18]。说神农氏生在华阳之常羊，就是说首代神农炎帝生在华山之阳常羊。皇甫谧这一回持“少典正妃游华山之阳……常羊，生炎帝”说法的根据何在？查华阳在汉以前本属秦华阳君封地，地处古梁州，有《尚书》卷二《禹贡》的“华阳黑水惟梁州”[19]一语为证。其华阳居梁州的方位，据《〈尚书〉正义》卷六《〈禹贡〉正义》的解释，是“东据华山之南，西距黑水”[20]，原处今陕西华山以南一带。其得名华阳的由来，据同上书解释，又是缘“华山之南不得其山”，“故其阳”[21]遂取名华阳。《帝王世纪》将汉时人成说安登游华阳生神农，改写成晋后人新说女登游“华山之阳……生炎帝”，在这一回倒没将地址弄错。再具体一点说，皇甫谧所言神农氏诞生地“华山之阳”，更指陕西华山以南的华阳之山。不信，看《陕西通志》卷三《建置》载：“门水东北历华阳之山，即华阳”[22]，就知道华阳亦可名华阳之山；复看《〈水经〉注》卷四《〈河水〉注》记：“门水又东北历阳华之山，即《山海经》所谓‘阳华之山，门水出焉’者也”[23]，又知道华阳之山本名阳华之山。今陕西地名内久已不见阳华之山。前引孔颖达《〈尚书·禹贡〉疏》称“华山之南，不得其山”，意味早在唐时便有人以为华阳其地无阳华之山可找。吴任臣《〈山海经〉广注》或许正因此对“阳华之山”地望不曾注一字半句。郝懿行《〈山海经〉笺疏》卷五《〈中山经〉笺疏》释阳华之山时引“高诱注云‘在华阴西’，又云‘桃林县西，长城是也’”[24]，毕沅《〈山海经〉新校正》卷五《〈中山经〉新校正》先谓阳华之山“今名阳华薮，在陕西华阴县东南至潼关是也”而复引高诱前注谓该山“或在华阴西”或在“桃林西，长城是也”[25]。郝懿行的话使人摸不着边际；毕沅的话又领读者兜了好几圈，再拐回不可（确）知论的原地。阳华之山确址就如此一无所考么？也不是。《大清一统志》卷一百九十二《商州·建置》说：“阳华山在雒南县东北，又史华阳山”[26]，就曾为阳华之山方位指明大体范围。雒南本“汉上洛县地”[27]。《清一统志》上述话，可得到《〈水经〉注》卷四所载“洛水自上

洛县东北……出为门水也，门水又东北历阳华之山"[28]一语印证，并非无根。清雒南县东北的阳华之山今属何山？《清一统志》同卷引《雒南县志》道："秦岭在县北，即终南山；……山之阴，即太华；稍东，即潼关；……自县西抵北而东，为洛水发源地，即冢岭山"[29]。原来，阳华之山实即座落华山之阳的雒南县北一带的秦岭，位居潼关以西。唯《春秋纬·元命苞》所说的，本是安登"游于华阳，……之于常羊"而非在别地生神农氏，可是清时雒南县北一带秦岭亦即古阳华山上，偏偏并没有哪一座山头被称为常羊山。华阳之常羊山又位秦岭何处？《清一统志》同卷对此又提供了"羚羊山在雒南县西四十里，山多羚羊故名"[30]的一条线索。如无其他反证，据此线索，更可确知古时常羊山即今羚羊山，秦以前的秦岭可能本来泛称华阳山或阳华之山。《清一统志》以为华阳山专指雒南一带秦岭的说法，在这点上兴许稍有偏差。汉以前人说：神农氏生在华山之阳的常羊；经考证，汉人此说实质上无异告诉后人说：首代神农炎帝诞生于华山之阳清属雒南县西一带秦岭的羚羊山。

接下考首代神农氏的得姓姜和成长于姜水以北姜氏城。

神农氏得姓姜并"长于姜水"[31]，姜水仅仅是神农氏的成长之地。首代神农氏生于华山之阳的常羊山时，起初可能承袭其母安登的原姓氏，并未改姓。《〈周易〉正义》卷八《〈系辞下〉正义》引《帝王世纪》道：炎帝神农氏"姜姓也，……长于姜水，因以为氏"[32]，初步揭示首代神农炎帝的得姓姜和成长之时，均已在他自上述雒南西的华阳常羊山西迁到宝鸡南的姜水一带以后。皇甫谧持神农炎帝"姜姓，……长于姜水，因以为氏"这另一回说法，又直接源于先秦文献。《左传》卷十六《哀公九年》称："炎帝……姜姓"[33]，《国语》卷十《晋语》谓："炎帝以姜水成，……故……炎帝为姜"[34]。该两书俱言神农氏的得姓和成长无不与姜水有关，是可信的。首代神农炎帝自雒南常羊山西徙宝鸡姜水，缘姜水系其成长地之故而从此后改姓姜，应该说无可争论。同样，《孝经纬·钩命诀》谓"神农名轨"[35]，《春秋纬·命历叙》谓"有神人名石年，……号皇神农"[36]，《路史》卷十二《后纪三·炎帝纪》根据此称"神农氏……名轨，一曰石年"[37]，言明首代神农氏迁姜水后得姓姜名轨字石年，因向来少有史家表示异议，也应该说无从争议。有争议的是，《帝王世纪》载神农炎帝"长于姜水"之所本《国语》上"炎帝以姜水成"一语该作何解？可否别解为神农炎帝姜轨生于姜水？《〈国语〉注》同卷下文解释道：炎帝"以姜水成"的"成，谓所生长以成功也"[38]，不可以视为神农氏生于姜水。《〈水经〉注》卷十八《〈渭水〉注》引《帝王世纪》"女登游华阳……而生炎帝"后，赶紧接着声明"'炎帝长于姜水'，是其地也"[39]，也是只讲了姜水其地不过系"炎帝长于"之地而未及言其他，仍不可以视为炎帝姜轨生于姜水。足见所谓炎帝"以姜水成"或"长于姜水"的古老说法，按《〈国语〉注》、《〈水经〉注》的理解，仅仅是说首代神农炎帝得姓姜且发育成长俱在姜水罢了。陈柽《〈通鉴〉续编》、徐文靖《〈竹书〉统笺》跟着直捷了当说"神农氏……育于姜水"[40]，正就是指其发育成长在该地这个意思。那末，当地方志另具神农炎帝诞于姜水以北姜氏城并该城南有常羊山一说又该作何解呢？前述《〈水经〉注》不载炎帝诞于姜水这一说法。在郦道元时代，可知尚无首代神农氏诞于姜水一说。《明一统志》、《大清一统志》及《陕西通志》同样不载炎帝诞于姜水及宝鸡姜氏城南有常羊山之说。炎帝诞于姜水及宝鸡姜氏城南有常羊山其说出现很晚，至多来自明以后民间传说附会，似无疑义。不然，如果该传说确可靠的话，为何连明、清二代《一统志》甚至《陕西通志》内俱无该炎帝诞姜水及姜氏城南有常羊山说的片言只语记载呢？神农氏诞于姜

水说不可信。先秦著作谓炎帝“姜姓”、“以姜水成”，原意无非谓首代神农炎帝得姓姜和发育成长都在姜水一带而已。

神农炎帝姜轨“长于姜水”云云，首指帝姜轨起先聚族居于姜氏城。《国语》、《帝王世纪》“炎帝以姜水成”、“神农氏……长于姜水”的行文，本没有写及首代神农氏当初族居姜水何地。《〈水经〉注》卷十八初道“岐水又东迳姜氏城南为姜水”[41]，接下引《帝王世纪》又道“‘炎帝长于姜水’，是其地”，始述及神农氏原居姜水姜氏城。古史书说神农炎帝“长于姜水”，换言之，原来就是指炎帝姜轨最早居于姜水以北姜氏城。此点，《〈水经〉注》的记载可谓首已阐述十分明白。古帝王一般以国为氏。帝姜轨正因居姜氏城开基，遂得姓姜。姜，可能始为部落，后为国家。《路史》卷二十四《国名纪》载：“炎帝后姜姓国”中，就有“姜”[42]国。《陕西通志》卷三及十八《封爵》继载：“姜，炎帝后姜姓国”[43]、“姜，《路史·国名纪》‘炎帝后姜姓国’”[44]。纵然首代神农炎帝起初尚未在姜氏城建国，起码亦已领头聚族而居其地。谓炎帝姜轨在当时或稍后即于姜水以北筑城聚居姜氏部落或建立姜国，姜氏城原名姜，应视为已得历代文献证明。姜氏城似早年隶陈仓地方后来属宝鸡辖地。迄今宝鸡市南遗有姜块堡旧址。该姜城堡方位，与古时《〈水经〉注》、《路史》的载姜氏城或姜国位置，本就很接近。近年考古学者在湖南澧县城头山挖掘中，又新发现六千多年前神农氏时代的古城遗址。炎帝姜轨聚部落居姜氏城或在该城建姜国以及其部落或国人已具备筑城能力诸情，更获得现存姜城堡遗址和时下发现神农一代古城的双重实物佐证。稍有意见纷纭的是帝姜轨部落当初所居姜氏城的确切方位。《明一统志》卷三十四《凤翔府·古迹》说：“姜氏城在宝鸡县南七里”[45]，《大清一统志》卷一百八十四《凤翔府·古迹》说：“姜氏城在岐山县东”[46]。《〈资治通鉴纲目〉前编》卷一《炎帝神农氏》的《释义》说：“按《一统志》，凤翔府宝鸡县南七里有姜氏城，城南有姜水”[47]，主要采自《明一统志》。《明一统志》所言姜氏城似乎即是宝鸡姜城堡，《清一统志》所言姜氏城好像又非宝鸡姜城堡。炎帝姜轨居姜氏城在何地的问题，莫非还不能敲定？并非。《清一统志》当时所以指责《明一统志》记载“与《〈水经〉注》异”[48]，另立“姜氏城岐山”之新见，主要根据《路史》卷二十四内“扶风美阳姜氏城”[49]一说而来。殊不知，《路史》与《明一统志》对郦道元原话的领会，一开始就不甚相同。前者或许看重其“岐水又东迳姜氏城”这句，故一听到岐山东有座姜氏城，便谓“姜氏城在岐山县东”；后者可能着意其“姜氏城南有姜水”那句，故一见到宝鸡南有姜氏城遗址，就说“姜氏城在宝鸡县南”。若细问二说之异同，无论扶风美阳抑或宝鸡的姜氏城均不出“岐水东”与姜水北范围以外，两家所言姜氏城位置的实际距离并不远，分歧有可能源于误会。明清二代《一统志》有关神农氏居姜氏城其地在“宝鸡县南”或“岐山县东”的一场争议，说到底何尝动摇或推翻上述《〈水经〉注》“岐水又东迳姜氏城南为姜水，……‘炎帝长于姜水’是其地”的原始记录。炎帝姜轨居姜水以北姜氏城聚集部落或建立国家之举，是首代神农氏“长于姜水”的一件主要史实，便如此可作定论。

神农炎帝姜轨“长于姜水”云云，又指帝姜轨居姜氏城纳承桑氏女为妃。上述《国语》、《帝王世纪》有关炎帝“长于姜水”的行文，原没有写有神农氏当初纳何女为妃。炎帝姜轨聚部落居姜氏城，其时按理该已纳妃。惜乎《史记》原本并无一卷专载神农氏事迹的《三皇本纪》，其有关篇章自然更不会述及首代炎帝当时纳妃之任何史实。帝姜轨早年究竟娶谁为妃，缘此几成史家争讼千年之悬案。《帝王世纪》称：“炎帝纳……奔水氏女曰听詙，生帝临

魁"[50]，帝临魁被认做炎帝第二代，岂非明言其母听诙为首代炎帝妃。该说法后经《〈周易〉注疏》、《元和姓纂》反复征引，继得《补史记·三皇本纪》"神农纳奔水氏之女曰听诙为妃"[51]的再次附和，立说较早。《〈资治通鉴〉外纪》卷一《包羲以来纪》另谓："神农氏纳莽水氏女曰听谈，生临魁"[52]。该说法复由《通志》、《〈通鉴〉续编》一脉相承，唯将"听谈"仍改作"听诙"，立说稍晚。两说内容小异而大同，虽广具影响，亦颇露纰漏。纰漏原不限于无论奔水氏听诙抑或莽水氏听谈俱非其本名。按《山海经》卷十八《海内经》有"炎帝妻赤水之子听诙"[53]一语，奔水氏听诙或莽水氏听谈原来本名赤水氏听訞。《帝王世纪》、《〈资治通鉴〉外纪》忽无故回避赤水氏听訞本名，讳言讹传的奔水氏听诙为何又成以讹传讹的莽水氏听谈，已如后来《路史》卷十三、十二批评它们"作诙作郏，转失"[54]、"作奔水氏，字转失"[55]那样，破绽顷见，产生不少问题。问题更出在即便赤水氏听訞自身亦根本不是首代神农氏其妃或神农之子"帝临魁"其母。稽《山海经》同上卷又有"听訞生炎居"[56]一记载，听訞之子别是"炎居"并非"帝临魁"。"炎居"一作"炎帝居"[57]、"帝居"[58]，即神农炎帝姜居。帝姜居究是神农炎帝第几代？其传承关系到底如何？从现成资料的整合来看，帝姜居的祖父为帝姜来，父为帝姜釐（宋以后史家误作"釐"或"裹"），子为帝姜节茎，孙为帝姜哀，曾孙为帝姜克和帝姜戏，而帝姜来前又有帝姜轨、帝姜柱、帝姜庆甲、帝姜临、帝姜承、帝姜魁、帝姜明、帝姜直、帝姜宜七世九帝，故帝姜居应是第十代第十二位炎帝。神农诸炎帝世系详情容留后文再考。此处纵然暂不匡正后世史书把"帝釐"与帝来、"帝裹"与帝居或帝直与帝宜误会作一人之非，姑按《路史》卷十三《后纪四·炎帝纪》、《〈通鉴〉续编·三皇》内所谓"炎帝釐，釐生居，是为帝来"[59]或"来生帝裹，又曰帝居"[60]二种现成说法思考，其帝居前代既然各有八帝或六帝，传至帝姜居这一代至少已是神农炎帝第九代或第七代而绝非第二代，该炎帝姜居亦决不可能系首代神农氏之子。《山海经》所谓"炎帝……生炎居"的"炎帝"及"炎居"既不是首代神农氏本人也不是其子嗣，"炎居"即炎帝姜居生母赤水氏听訞又怎能是首代神农炎帝姜轨之妃？同样，《山海经》所谓"炎帝妻赤水之子听訞生炎居"的"听訞"既至少已属相传第九代或第七代神农炎帝姜居生母，听訞本人又怎能再成上述本据称"神农……生临魁"的神农炎帝第二代"帝临魁"之母辈？《帝王世纪》、《〈资治通鉴〉外纪》竟悍然不顾《山海经》说的是"听訞生炎居"而非听訞生别位炎帝，忽视己书另说的"听诙生帝临魁"之类实无根之语，尤像《路史》卷十三批评其"以临魁为神农子，尤妄"[61]见下述那样，矛盾百出，留下问题更多。它们似乎忘记了，汉代人对此本有另外二种说法。一说"佳已……生帝魁"[62]或"姙姒……生帝嵬魁"[63]，表面看只谓"帝嵬魁"或"帝魁"是佳已或姙姒子，未明言佳已是何位炎帝妃，说见李善《〈文选〉注·东京赋》及《太平御览》卷一百三十五所引《孝经纬·钩命诀》。其说起初不交代佳已或帝嵬魁母子是谁。《潜夫论》卷八阐述道："任姒生赤帝魁隗，身号炎帝，世号神农"[64]。此姙姒或佳已及帝魁隗或帝嵬魁或帝魁原来均属神农炎帝系统的妃与帝，前者正是某一世炎帝之妃，后者又正是其所生的下一代炎帝。《补史记·三皇本纪》别本另交代："神农……生帝魁"[65]。彼帝魁分明又与上述"佳已……生帝魁"、"姙姒……生嵬魁"、"炎帝……生帝临魁"的"帝魁"、"帝嵬魁"、"帝临魁"同属一人或同在一个炎帝系统内，所谓帝魁或帝嵬魁或"帝临魁"也不外是上述某某炎帝的后一代。差别只在一类书谓帝魁生母为姙姒或佳已，另一类书谓帝魁生母为听诙或听訞。没有一部书说明此一"生帝魁"为佳已

即是彼一“生帝魁”的听诙，却有以上几种书事实上表明此一“帝魁”或“帝嵬魁”即是彼一“帝魁”或所谓“帝临魁”。基于此帝魁是彼帝嵬魁或所谓“帝临魁”而此佳已却非彼听诙已告弄清，该《孝经纬·钩命诀》的“佳已……生帝魁”说，从实质看更似暗示佳已是炎帝姜轨妃，并且益勘实《帝王世纪》、《〈资治通鉴〉外纪》“听诙生帝临魁”及首代神农氏纳听诙为妃说的一并错讹不足训。帝姜魁即帝姜嵬魁之母本非听訞，别是佳已或娍姒。“郑玄曰‘任已，帝魁之母’”[66]在帝魁之母是娍姒或佳已却非听訞这个意义上说对了。娍姒或是佳已之误书详下文。佳已与听訞不是一个人，炎帝姜居生母是听訞，炎帝姜嵬魁生母是佳已，至此告大白。不白的是佳已如作为首代炎帝妃仍有难解谜。若据《〈周易〉正义》卷八引《帝王世纪》“炎帝神农氏……母曰任已，有蟜氏女，名曰女登，为少典正妃”[67]的话来看，佳已似为首代炎帝之父少典氏妃。不过，倘查一下前举《春秋纬·元命苞》卷上以及《〈水经〉注》卷十八所引《帝王世纪》文本，却是只见“少典妃安登”[68]、“炎帝神农氏……母女登”[69]等记载，看不到神农“母曰任已”之类字样，又诚如《〈竹书〉统笺》卷首下《炎帝神农氏》所怀疑“《帝王世纪》曰‘炎帝之母曰任已……’，不知何出”[70]那样，其“任已”二字多半属晚出文本伪窜。《帝王世纪》尤其《〈资治通鉴〉外纪》置《山海经》及汉人著作成说于罔闻，任意合安登、佳已二代炎帝妃为一人，取消炎帝姜居一代，将帝姜居生母听訞往上提为炎帝姜嵬魁之母，复将帝姜嵬魁生母佳已往上提为炎帝姜轨之母，信手捏合，顾此失彼，真是越说越糊涂了。佳已岂能是少典氏妃。若再据《路史》卷十三引《年代历》、《补史记》等谓“以帝临为临魁非也，夫帝临在帝承前，而帝魁乃在帝承之后”[71]的话来看，更可知帝姜临的子是帝姜承，孙是帝姜魁即姜嵬魁，炎帝姜嵬魁起码不是神农氏第二、第三代早得《路史》甚至更古老文献验证，所谓“帝临魁”乃误会帝临、帝嵬魁二人为一人而非出《帝王世纪》原文所载详下述，帝姜嵬魁生母佳已实配炎帝姜承。佳已又岂能是首代神农氏妃。《孝经纬·钩命诀》如暗示首代神农氏纳佳已为妃，当同《帝王世纪》明言首代炎帝纳听訞为妃一样，查无实据。故胡宏《皇王大纪》、南轩《〈通鉴纲目〉前编》及《〈竹书〉统笺》、《〈通鉴〉轩览》诸书索兴采取不书首代神农妃何名的省事书法。然而这般做法决非谓古史家对首代神农妃何人的问题本就一概非胡乱编排即讳莫如深。一说“炎帝神农氏……纳承桑氏之子”为妃，初似见《路史》卷十二，然参照其下文罗苹《注》“《汉书》作桑水氏，书传多作奔水氏，字转失”[72]的说法，说实起于班固。唯后世史家多受到向来以为《路史》不可信的偏见束缚，不肯认真复核其说之虚实。实则汉初尚存“《太古以来年纪》二卷”、“《帝王诸侯世谱》二十卷、《古来帝王年谱》五卷”[73]等上古史书多种见《汉书》卷三十《艺文志》，班固此说怎会没有更早史籍佐证。兼之《路史》记事泰半诚如吕思勉、徐旭生所言“考证论断多有特识”[74]、“几乎无一字无来历”[75]，又证详后文。倘无有力反证，该“神农氏……纳承桑氏之子”为妃一说，确不宜随便推翻。炎帝姜轨居姜氏城纳承桑氏女为妃，是首代神农氏“长于姜水”的又一件重要史实，亦如此可作定论。

神农炎帝姜轨“长于姜水”云云，复指帝姜轨妃承桑氏女于姜氏城生姜堇等数子。上述《国语》、《帝王世纪》关于炎帝“长于姜水”的行文，原也没有写及神农氏妃当初生子何人。炎帝姜轨纳承桑氏女为妃于姜氏城，其后按理该已生子。承桑氏女在姜氏城到底生有几子，史家记载多忽略。“炎帝神农氏……纳承桑氏之子，子十三人”[76]，以博闻著称的《路史》也只笼统记下这么一句。倒是另一部不大以博闻著名的徐道《历代神仙通鉴》，却详细写有

如下一段："神农……先娶奔水氏之女曰听訞为妃（一云赤水氏之女），生子五人。长曰临魁，……次曰董、权、不浩、耑，少女曰娃[77]。"从徐道谓首代神农氏那时娶奔水氏或赤水氏女为妃生子临魁概有底本而非作者个人杜撰这一点推论，其书载神农氏所生"董"、"权"等余下诸子名字亦当有别种古史料依据。故除了必须指出该徐道书所写的"听訞"、"临魁"应按本文前面考证改作承桑氏女和帝临以外，实在也不妨把上述神农氏元妃当年生有姜董、姜权、姜不浩、姜娃四子和姜娃一女的记载，视为可接受的一种说法。据徐道此说，认定承桑氏女在炎帝姜轨"长于姜水"阶段内生有姜董以下诸子，大致可成立。为何谓承桑氏女那时只生姜董等四子而未及如《历代神仙通鉴》所载同时或稍后产姜临一子呢？虑帝姜临的出生期恐怕应晚于此帝姜轨"长于姜水"时期。事实即在：《帝王世纪》言"炎帝神农氏……在位一百二十年"[78]，《路史》卷十三言神农炎帝姜轨子"炎帝柱"、"帝柱之仙"——"炎帝庆甲"[79]两帝即位均在"炎帝临"之前，炎帝姜临如生于炎帝姜轨早年"长于姜水"期间，就绝无可能于首代神农氏传说"在位一百二十年"上下及炎帝姜柱、炎帝姜庆甲接着相继登位后再接受帝位。炎帝姜临应该是承桑氏少子而非其所生长子。承桑氏女生帝姜临之时当在炎帝姜轨"长于姜水"甚至建号烈山氏、神农氏有天下以后。说见下文。至于首代神农氏所生"子十有三人"中除去帝姜临等五人之外的其余诸子，亦一并放到后文再讨论。炎帝姜轨纳承桑氏女于姜氏城生下姜董等四子，是首代神农氏"长于姜水"的另一件较重要史实，就这样可备一说。

（此文系《首代神农氏炎帝姜轨"有天下"考实》之上。）

注释：

[1] [33] 左丘明：《左传·昭公二十九年》。

[2] 左丘明：《国语·鲁语》。

[3]《国语·晋语》。

[3]《礼记·祭法》。

[4] 郑玄：《礼记注·祭法》。

[5] [38] 韦昭：《国语注·鲁语》。

[6] [13] [31] [50] [78] 皇甫谧：《帝王世纪》。

[10] [17] [32] [67] 皇甫谧：《帝王世纪》（别本）。李昉等：《太平御览·皇王部》引；王弼、韩康伯、孔颖达：《周易正义·系辞下》引。

[7] [51] 司马贞：《补史记·三皇本纪》；司马迁：《史记》卷130后附。

[8] [52] 刘恕：《〈资治通鉴〉外纪·包羲以来纪》。

[97] 郑樵：《通志·三皇纪》。

[11] 郦道元：《水经注·漻水》。

[23] [28]《水经注·河水》。

[39] [41] [69]《水经注·渭水》。

[12] [14] [16] [58]《春秋纬·元命苞》卷上；马国翰：《玉函山房辑佚书》卷3，湘远堂刻本，57册。

[15] 袁柯：《〈山海经〉新释·海外西经》；袁柯：《〈山海经〉校释》，上海古籍出版社，1980年版第216页。

[18] 罗苹：《〈路史〉注·炎帝纪》；罗泌：《路史·炎帝纪》。

[19]《尚书·禹贡》。

[20] [21] 孔安国、孔颖达等：《〈尚书〉正义·禹贡》。
[22] [43] 沈青崖等：《陕西通志·建置》。
[44]《陕西通志·封爵》。
[24] 郝懿行：《〈山海经〉笺疏·中山经》。
[25] 毕沅：《〈山海经〉新校正·中山经》。
[26] [27] [30]《清一统志·商州·建置》。
[46] [48]《清一统志·凤翔府·古迹》。
[29]《雒南县志》，《清一统志·商州府·建置》引。
[35] [66]《孝经纬·钩命诀》，马国翰：《玉函山房辑佚书》卷5，湘远堂刻本59册。
[36]《春秋纬·命历叙》，马国翰：《玉函山房辑佚书》卷4，湘远堂刻本58册。
[37] [72] [76] 罗泌：《路史·后纪三·炎帝纪》。
[42] [49] [55] 罗泌：《路史·国名纪》。
[54] [57] [59] [61] [71] [89] 罗泌：《路史·后纪四·炎帝纪》。
[40] 陈桱：《〈通鉴〉续编·三皇》；徐文靖：《〈竹书〉统笺·炎帝神农氏》。
[45] 李贤等：《明一统志·凤翔府·古迹》。
[47] 南轩：《〈资治通鉴纲目〉前编·炎帝神农氏》。
[53] [56]《山海经·海内经》。
[58] [60] 陈桱：《〈通鉴〉续编·三皇》。
[62] 李善：《〈文选〉注·东京赋》；萧统：《文选·东京赋》。
[63] 李昉等：《太平御览·皇亲部》。
[64] 王符：《潜夫论·五德志》。
[65] 司马贞：《补史记·三皇本纪》（别本）；泷川资言：《〈史记〉会注考证》之《〈补史记·三皇本纪〉会注考证》引。
[70] 徐文靖：《〈竹书〉统笺·炎帝神农氏》。
[73] 班固：《汉书·艺文志》。
[74] 吕思勉：《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，1982年版第1285页。
[75] 徐旭生：《中国古史的传说时代》，科学出版社，1960年版第231页。
[77] 徐道：《历代神仙通鉴·赦亢阳赤松施雨》。

炎帝溯源与姜炎文化的影响

陈遵沂*

炎帝的传说来源于史前时期，而最早见之于文字记载的是编于周代的古代历史汇编《逸周书·尝麦》。春秋末年左丘明著《国语·晋语》中也有关于炎帝的记载。

《逸周书·尝麦》记曰："赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤杀之于中冀，以甲兵释怒……"《逸周书》关于赤帝（炎帝）的记载中保留的历史信息告诉我们，在黄帝时，炎帝便已是中华大地上的一个氏族群体了。

左丘明所著《国语·晋语四》中曰："昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。"在《左传·哀公九年》中也记载："炎帝、火师，姜姓其后也。"可知，左丘明已明确地将炎帝与姜姓连为一体。虽然这些记载增加了对原始传说的解释成份，但也不是捕风捉影，而是上溯原始传说，反映历史面貌。据现代学者何光岳研究考证，炎黄均为太昊伏羲氏的后代。太昊伏羲氏在距今6000年前生于渭水上游的天水（今甘肃东部）境内，后来，其部落东徙定居并建立政权于古陈仓（今陕西省宝鸡市）。以炎帝神农氏和黄帝轩辕氏称谓载人历史典籍的各有八代，而最早的炎帝神农氏和黄帝轩辕氏为亲兄弟，均生于渭水中游今宝鸡境内。其中炎帝生于今宝鸡市南郊的姜水，黄帝生于今宝鸡市境内岐山县一带的姬水（又称岐水），约生于距今5500—5600年。何光岳称，炎帝神农氏部落的第一、二代均在渭水中游的宝鸡境内，称帝从第二代始，其后裔迁徙四方，八代相传共约520年。湖南酃县（今炎陵县）古有炎帝陵，当为第八代炎帝神农氏帝榆罔的陵墓。

从留存至今的古代资料看，战国以前的历史文献中并未把炎帝与神农氏联系起来，而战国时则有许多记载神农氏的文字，如《易传》、《管子》、《庄子》、《商君书》、《吕氏春秋》、《战国策》、《韩非子》等；同时，战国时记载神农氏的著作也并未将神农氏与炎帝联为一体。可见，神农氏可视为战国时人们在追溯历史时依据历史进程的发展阶段而起的一个时间称谓，它指的是一个很长的历史时期——神农时期。炎帝与神农合称，始见于战国末至秦初的《世本》一书。该书在北宋时失传。现传本八种虽皆为清代人所辑，但在唐代时孔颖达的《左传正义》中便指出"《帝系》、《世本》皆为炎帝即神农氏"，由此便可佐证，《世本》确实将炎帝与神农合称了。汉以后，炎帝即神农氏这一观点为大多数学者所采用。比如，西汉司马迁的《史记》，虽未明确将炎帝与神农氏合称，但书中说过，黄帝代神农氏为天子。《史记》还有"神农氏世衰"、"炎帝侵陵诸侯"的记载，它指的是，与此时黄帝同时的炎帝无

* 陈遵沂：福建省委党校教授。

道。这也确实表明，司马迁所指神农氏应该就是炎帝。秦汉学者一般以炎帝为身号，以神农氏为代号。近代以来多数学者沿袭的仍是炎帝即神农氏的观点。把“神农”作为伏羲之后黄帝之前的一个进入原始农耕的“历史时期”，应该更恰当一点。炎帝氏族生活的时代应与神农时代相吻合。

炎帝时代的发生地为什么说是在宝鸡一带呢？这可从宝鸡一带新石器文化遗址来看。如，老官台文化遗址，距今7200年。遗址中发掘出手制陶器。其器壁较薄，有红、褐陶、灰陶。其形状有三足罐和绳纹平底小罐，还有双联鼎。这些陶器均有各种饰纹，有的彩陶口部有一周红彩。发掘物还表明，当时的生产工具以打制石器为主，并已有细石器、尖状器、刮削器。老官台文化发掘出来的有20多处，主要分布于宝鸡地区。宝鸡的北首岭、斗鸡台、福临堡等仰韶文化遗址中也都发现有新石器时代的粟粒、碳化粟粒等粟的遗迹。这表明了，新石器时代，粟在宝鸡地区已普遍种植。宝鸡还挖掘出一批新石器时代遗存的石镰、石刀、石锄、石犁、蚌刀、陶刀、石磨盘、石磨棒等。将《周书》关于炎帝神农时代有“耕而作陶”的记录与宝鸡地下发掘出的文物相互印证，我们便可以说，宝鸡一带这类新石器时代早期的文化遗存正是“长于姜水”的炎帝氏族的文化遗存。“炎帝以姜水成”的地望，应是姜水所在地宝鸡地区。远古时代族名和族的领袖名称往往是统一的。司马贞《补史记·三皇本纪》记载，炎帝传位五百三十年。

如何看炎帝时代的社会特点呢？《庄子·盗跖》篇记载，这一时代处于“民知其母，不知其父”的原始社会的母系氏族公社阶段。晋代皇甫谧著《帝王世纪》中则认为，“炎帝神农氏，姜姓也。母曰任姒，……游于华山之阳，有神龙首感女登于常羊，生炎帝。”这里并未指出炎帝的父亲是谁，而其母是“任姒”这一点却明明白白。炎帝时代可能是母系氏族时代向父系氏族时代的过渡期。

姜炎文化的的生产力特征是以农耕为主，因此这一文化的扩张必然以开垦茫茫的荒田野土为其重要使命。农耕带来生活的安定和物产的相对充实，且有剩余农产品进行交易。这些，都增加了这一部族与其他部族往来以及迁徙的机会。

姜炎文化最容易扩张的方向是向东。从宝鸡往东，就是八百里秦川，越潼关便进入伊、洛一带，再往东便是华北大平原。在扩张过程中，炎帝族遇到了强敌黄帝部族。黄帝代炎帝而有天下的局面，是距今5000多年前的阪泉之战后形成的。战争本来就是部族融合的一种重要形式。阪泉之战奠定了黄帝作为“天下”盟主的地位。炎帝氏族退居于一般氏族的地位了，它的文化自然受到占主流地位的黄帝文化的巨大影响。

炎黄二帝的大融合为华夏族的形成奠定了基础。民族融合带来了生产力新的发展。农业更加精耕细作。此后，炎黄文化在漫长的历史发展中影响了更加广阔的地域。

炎、黄的后裔繁衍了许多支族。夏人已是黄、炎融合的后裔了。但是，即使在夏代，也有如伯夷这样保留炎帝族特征的。伯夷之后的四岳，是尧舜禹时代部落议事会的重要成员，他们在公共事务方面有发言权。商代末年，姬（黄帝后裔）、姜（炎帝后裔）联合推翻了商王朝。此后，以姜太公为首的炎帝后裔，更发展到了全国各地。在山东有齐、吕、许、申、州、向、纪等，在汾水流域有沈、姒、蓐、黄等，在岐周附近有申、井等，在南方有隋、淳、蒲、甘、文叔、岳氏、先龙等。周灭商过程中，姬、姜联合之后，又因封邦建国而使炎黄文化的影响进一步向全国各地扩散，也表明炎、黄后裔进一步加强了联合，同时，也加强

了与各地土著氏族的融合。炎帝、黄帝后裔，在西周、春秋战国时代的历史中，都占据着历史主角地位。

以炎黄为核心的秦汉时代，华夏民族融合周边民族，成为汉民族。因为汉民族的主体是炎、黄后裔，因此也称汉民族为炎、黄子孙。汉民族又与匈奴、鲜卑、羯、氐、羌交流，从而许多少数民族也融入汉民族之中，更何况炎黄文化对少数民族文化也有极深影响，所以，在中国境内的少数民族也称本民族为炎黄子孙。例如，辽朝史官耶律俨，他修国史称契丹民族为轩辕氏之后裔。元代修辽、宋、金三史时，保持与前人认识上的连贯性，坚持了炎黄二帝子孙这一基本认识。这种心理、文化的认同，是一种伟大的历史凝聚力量。在中国境内，炎黄子孙们，汉族和少数民族的人民，共同创造了中华民族光辉灿烂的文化，“炎黄”因此也成了中华民族兴旺和统一的象征。今天，中华民族以汉族为主体，以四方少数民族为周围族体，成为一个团结和睦的大家庭，中华大地的56个民族皆以炎黄子孙为荣，皆以同源、同祖、同根、同系为强大的精神力量和感情纽带。这些，也是与姜炎文化的影响分不开的。

炎帝神农氏活动地域考

杨生民*

炎帝神农氏活动地域及其迁徙，牵连到炎帝与西方羌族、南方蛮族、东方夷族的关系，对于我们了解华夏族与汉族的形成发展有着重要意义。本文在前人研究的基础上，就此问题再谈一些意见。

一、《国语·晋语四》载："昔少典娶于有蛴氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。"这是周族的后人回忆自己祖先时讲的一段话。姬姓周族是黄帝的嫡系后裔，讲祖先上溯到黄帝是很自然的事情。"黄帝以姬水成"，姬水现在是陕西的哪一条河，人们已说不清了。所谓姬水指的就是姬姓黄帝族赖以生存的那条河。此河人们认为在今陕西省内。"炎帝以姜水成"，姜水是渭水的支流，在今陕西岐山、扶风一带。徐旭生先生指出，周代始祖之一的弃活动在今陕西武功县，距岐山县不过几十里。[1]至于黄帝氏族活动的地区，徐旭先生认为在"陕西的北部"黄陵县与子长县一带。[2]总之，炎帝、黄帝是源于陕西的互通婚姻的兄弟氏族、部落。不仅最初两姓互通婚姻，一直到周时姜、姬两姓还常常互通婚姻。

炎帝姜姓，据学者们研究姜就是羌，姬、姜两姓通婚，所以，姬姓的黄帝族也有着羌族的血统。《说文解字》："姜，从女羊声"；"羌，西戎牧羊人也，从人从羊，羊亦声"。二字同源、同韵，一声之变。从地理上看，炎帝氏族源出陕西岐山县，在今宝鸡地区，与后来戎羌居地不远。黄帝族虽说在陕西北部的黄陵县、子长县一带，但也到过今甘肃镇原县境。这一带也是戎族出没地区，而且其与炎帝姜姓通婚，当然也有戎羌血统。从这种情况看炎帝、黄帝氏族源自西部戎羌，曾从事过畜牧业生产应无问题。

炎帝、黄帝族是个古老的氏族，开始出现大约在距今七千五百多年以前。《礼记·祭法疏》引《春秋命历序》："黄帝一曰帝轩辕，传十世，二千五百二十岁。"这就是说黄帝氏族从出现，到黄帝当了全国的部落联盟大酋长为止，出了十位有名的氏族首领，历时2520年。大约与黄帝氏族、部落同时出现的炎帝族也应当经历了大体相同的时间。

据考古发现，中国新石器早期遗址发现了谷物种植，以磨制石器为生产工具，使用陶器为生活用器等现象，其中湖南澧县彭山头遗址距今9000年左右、河南新郑裴李岗文化距今8000年前、河北武安磁山文化遗址约出现在距今7800年左右。距今大约7000至5000年前，黄河中游的仰韶文化、上游的马家窑文化、下游的大汶口文化；西辽河流域的红山文化；长江中游的大溪文化、屈家岭文化，下游的河姆渡文化、马家浜文化都先后进入新石器时代中期阶段。这时期农业进一步广泛发展，生产工具、制陶技术、社会组织更加进步。炎帝氏

* 杨生民：首都师范大学历史系教授。

族、部落就出现、活动于中国新石器时代的早期、中期阶段，对中国农业产生、发展作出了重大贡献。同时，这一时期炎帝族与黄帝族、东方夷族、南方蛮族的交融又为后来华夏族群与汉族的出现奠定了初步的基础。

二、炎帝氏族、部落的一支，向东、向南迁徙到今湖北随州地区烈山（又名厉山）。与当地土著民结合，号称烈山氏，会种植谷物和蔬菜。《国语·鲁语上》载“昔烈山氏有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。”从这时起炎帝又被称为神农氏，古籍记载的传说称赞炎帝是农业、制陶、中医药、商品交换的创始人。值得注意的是，以钱穆先生为代表的一些学者认为烈山氏务农的地点在今山西省的稷山县。有的学者认为钱穆等先生的意见“与《左传》等文献记载完全相合”[3]。虽然学者们对烈山氏出现的地址有分歧，而且各有根据，无法统一。但有一点是一致的，就是从烈山氏以从事农业而闻名后，炎帝氏族、部落才有了神农氏的称号，才对中国历史作出了划时代的重大贡献。

炎帝氏族部落迁徙到函谷关以东地区的有若干支。共工氏是其中的一支，传说中共工氏曾治水，虽然失败，但他的儿子却治水成功。共工氏所在的地方被称为“九土”、“九州”。现在的学者认为共工氏活动的地区应在“今河南西部伊水和洛水流域”。后来，尧舜禹时期，有名的四岳部落就活动在共工氏活动的地区及其周围，尤其是在今豫西北一带到陕西东部的山区之中。值得注意的是，共工氏和后来的四岳都从事农业。《管子·轻重戊》载：“神农作，树五谷淇山之阳，九州之民，乃知谷食，而天下化之。”这里所说的“淇山”就是现在河南北部与山西为邻的林县。由于神农氏所从事的农业活动，才使“九州之民，乃知谷食”，这恰是炎帝后裔共工氏与后来四岳活动的地区。

四岳两支，称为申、吕，据说他们最初活动在河南嵩山地区，后来迁徙至河南南阳地区建立了吕、申两个姜姓国家。四岳的另一支称“许”，据说原来居颍水之阳，在今河南登封县，后到今河南许昌县建立了姜姓的许国。四岳还另有一支姜姓的炎帝族裔在西周初年之前已迁到今山东地区，后来姜太公被封在那里建立了齐国。炎帝的后裔中，还有一支活动在今汾水流域，有沈、姒、蓐、黄四部，并奉汾水之神台骀，为自己的始祖。[4]

从上述事实可以看出，炎帝神农氏氏族、部落通过迁徙已分布于陕西东部、河南、山西、山东与湖北广大地区。

炎帝神农氏在湖北随州市地区的势力日益发展，“都于陈（今河南淮阳），作五弦之琴，始教天下种谷，故世号曰神农氏”。又被人称为农皇或炎帝。后炎帝又“自陈营都于鲁曲阜”。这都是炎帝氏族、部落发展过程中的大事。“陈”是东方夷族首领风姓的太昊所居住的地方。陈与湖北随州相距不远，汉代都归南阳郡管辖。后来炎帝又把都城从陈搬迁到“鲁（山东）曲阜”。山东曲阜，是东夷族另一首领少昊活动的地区。炎帝神农氏能在这两个地方建都，要得到当地夷族的认可，并不是一帆风顺的。如在“陈”建都时，夷族的一支“夙沙氏叛，不用命”，“炎帝退而修德，夙沙氏之民，自攻其君而归炎帝”[5]等等，正是通过此类斗争，炎帝才稳定了自己的管辖权，使其管理地区大大扩大。这标志着炎帝神农氏成了天下共主，成了当时中国历史上部落联盟的首领。

《礼记·祭法疏》引《春秋命历序》说：“炎帝号大庭民，传八世，合五百二十岁。”这就是说从炎帝当天下共主作部落联盟首领后，到被轩辕黄帝打败失去共主地位，经历了520岁，传了八世（另一说为十七世）。《帝王世纪》则说这段时间为530岁，并说炎帝“纳奔水

氏女，曰听订，生帝临魁、次帝承、次帝明、次帝直、次帝釐、次帝哀、次帝榆罔，凡八世”。

三、《逸周书·尝麦》载炎帝曾设立两位卿士，分区管理四方，令卿士之一的蚩尤抵御少昊（少皞），监视西方。蚩尤发动叛乱，驱逐炎帝，双方在涿鹿（今河北保定市境）大战。蚩尤遗祸九州之民。炎帝大恐慌，求助于黄帝，于是炎、黄联合打败蚩尤，并“杀之于中冀（今河北省中部）”。击杀蚩尤后，炎帝势力发展到今河北北部，与黄帝部发生冲突，双方大战于“阪泉之野”。黄帝大败炎帝，又挥师南下，势力达到今河南、山东、山西等地，并向南发展。《史记·五帝本纪》载这时“诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝”。炎帝被打败后，逐步退向南方，最后退到长沙茶乡（今湖南株州炎陵县境）。据《帝王世纪》说八世炎帝榆罔死后就埋葬在那里。

四、在炎帝神农氏迁徙到长江流域后，据古籍记载的传说，黄河流域的其他部落有的也迁徙到了长江流域。《山海经·海内经》：炎帝的妻子，赤水族的姑娘听订生了炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。祝融被贬到江水居住，生共工。共工生了术器，术器……恢复了祝融的土地，仍旧住在江水。共工还生了后土，后土生了噎鸣。这里所载炎帝世系称谓与《帝王世纪》所载不同，此处所载五世、六世炎帝为祝融、共工深值注意。《左传·昭公十七年》载：“郑，祝融之虚也”。注家说祝融乃帝喾高辛氏火正，居郑。此处所说的郑当是河南新郑县。上引《山海经·海内经》则说祝融被贬到江水居住。传说又说祝融死后葬湖南衡山。这说明祝融曾从今河南迁徙到了湖南。而祝融之子第六世炎帝共工及其子术器都在江水居住。这里的江水按逻辑推论自然应在今湖南省境。这说明共工氏一支曾南迁至长江流域。

此外，《左传·昭公十七年》载“卫，颛顼之虚也，故为帝丘。”这是说颛顼原来住在“今河南濮阳县西南之颛顼城”。[6]楚国的屈姓本是楚国王族的别支，但屈原在《离骚》中却说，他自己是帝颛顼高阳氏之“苗裔”。这说明帝颛顼高阳氏的一支曾迁徙到长江流域，后来成了楚国的王族。《史记·五帝本纪》载“帝颛顼高阳者，黄帝之孙”。依此，则楚国王族是黄帝的后裔。

上述这些原始居民南迁的事实说明，长江流域与黄河流域一样，从很早的时候起，就是我国各族人民聚居、生息、繁衍的地方。

综上所述，从炎帝活动的地域与贡献来看，以下几点值得注意：

（一）炎帝氏族、部落活动、影响的区域西自陕甘、东至山东、北达幽燕、南抵交趾。姜姓炎帝部从距今7500多年前出现于今陕西西南部，后逐渐向东向南迁徙至今山西、河南、河北、山东、湖北、湖南等地，与其他氏族、部落杂处和交融，为后来华夏族与汉族的出现奠定了初步的基础。

（二）大约距今5500多年，炎帝先后建都于“陈”与“鲁曲阜”，建立了部落联盟，成了天下共主，统辖着广大地区。这个部落联盟，除姜姓的氏族、部落外，还包括东夷太昊、少昊等夷族部落和黄河、长江流域的其他氏族、部落。炎帝氏族、部落不仅是谷物、蔬菜等农业的创始者，而且炎帝很可能还以部落联盟首领的身份组织、推广、发展农业生产、制陶技术等受到了大家欢迎，享有崇高的威望。

（三）炎帝是中华民族各族的重要的共同人文始祖之一，这一点已成为共识。所以，应

避免把炎帝作为某地区和某一民族的始祖来对待。因为这不符合古籍所记载的历史传说，容易出现无休止的争论。如《山海经·海内经》说："伯夷父生四岳，四岳生先龙，先龙是始生氐羌，氐羌乞姓。"注家解释说，伯夷父乃颛顼之师，系炎帝氏族、部落的一支。伯夷父是氐羌的始祖，说明氐羌是炎帝族的后裔。然而，后来炎帝族绝大部分融合到汉族中去了，如果因此只说炎帝是汉族的始祖，那炎帝族还是不是氐羌的始祖。再如，烈山氏，一说在湖北随州市，一说在山西稷山县，都有根据，也可能炎帝族在这两个地区都从事、发展过农业生产。这正说明，炎帝既是长江流域民众的始祖，也是黄河流域民众的始姐。因此，在炎帝研究中，我们应有全局观念，对炎帝应有一个科学的正确的定位。

注释：

[1] [2] 徐旭生：《中国古史的传说时代》，科学出版社，1960年版第41－42页、第42－43页。

[3] 王晖：《商周文化比较研究》，人民出版社，2000年版第427页。

[4] 郭沫若主编：《中国史稿》（第一册），人民出版社，1976年版第111页。

[5] 皇甫谧：《帝王世纪》。

[6] 杨伯峻：《春秋左传注》（第四册），中华书局，1981年版第1391页。

炎帝神农氏的功业与精神刍议

杨 昶*

炎黄文化源远流长，它历经数千年的沧桑，是中华民族历史文化的主干，是汉族和许多兄弟民族及国外一些民族的共同历史文化之本（如东南亚的华族）。炎帝神农氏与黄帝轩辕氏并为中华民族发端期的重要人物。他们的业绩对中华民族的形成和发展起过重大的作用，因此被尊奉为民族的“祖根”，在他们身上所体现的民族精神深邃而博大。无数事实证明：炎帝文化是中华民族具有强大生命力和凝聚力的精神支柱，是中华民族走向振兴、富强的光辉旗帜。历史的步伐已经迈入21世纪。在新的世纪，人们将如何对待炎黄的事业和精神这一笔宝贵财富，关系着我们国家和民族的前途。因此，研究和总结中华民族优秀的传统文化，进一步发扬光大炎帝神农氏的伟大风范，在当今尤其具有现实和深远的意义。

一、奋发自强、与时俱进

几千年来中华民族积淀形成的奋发进取、自强不息、与时俱进、百折不挠的精神，乃是中华民族绵延不绝、健康发展的力量源泉，而炎帝神农氏的许多作为则是这种奋进精神的权舆。

处在人类社会的童年时代，炎帝神农氏就是靠执着的精神和非凡的智慧，带领先民们为争取生存和改善生活条件进行了长期的奋斗拼搏，顺应世势，迎难而上，推动社会演进，开启了中华文明的先河。

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中，将史前文化分为蒙昧、野蛮两大时期。蒙昧时期，先民们山野群聚、巢居穴处、茹毛饮血，其高级阶段以渔猎为特征；野蛮时期，则以植物栽种农耕生产活动为特征。神农氏就是将先民从蒙昧时期引导进入野蛮时期的领袖人物，故被后世尊为“圣人”、“帝王”。《庄子·盗跖》追述了这一社会嬗变的过程：“古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炀之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于（自得之貌。——笔者注），民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。”从极端恶劣的生存条件下进化到原始农耕社会，其中的艰辛可想而知。没有神农氏自强进取、坚忍不拔的信念和毅力，我们的先民就不可能由一个文明迈向另一个新的文明。

世界六大文明古国能够屹立于当世的，唯一存有中国。古埃及、巴比伦、古印度、印加帝国，及玛雅、阿兹特克等古老文化，或已湮灭无闻，或无继续传承，或被外族融合，或为

* 杨 昶：华中师范大学历史文化学院教授。

异俗同化。如古埃及和巴比伦，早已连民族都荡然无存；古印度民族文化，也陆续被许多入侵的民族所摧毁和更替，连梵文、梵语也成了死亡的文字和语言。数千年来，以炎黄文化为主体的中华民族之所以没有亡国亡种，一个最重要的原因，就是炎黄文化中所涵括的奋进精神，造就了中华民族紧跟时代、积极向上、敢于拼搏、勇往直前的品格，赋予了炎黄子孙们战胜任何困难的自信心和原动力，故能屹立于世界民族之林。

二、建制修文、奠基立业

炎帝神农氏与黄帝轩辕氏一样，被中华民族尊为"人文初祖"，顶礼膜拜，就是因为他草创规制，修文作礼，建树文明，使先民们脱离了与鸟兽为伍的状况，奠定了五千年文明古国的础石。他的修文建制实践活动，展示了中华民族开拓精神的"基因"所在。

在关于炎帝神农氏的许多神话、传说和文献资料中，我们可以寻绎其建立社会规范、修饬礼文制度的概况。《淮南子·主术训》载："昔者神农之治天下也，神不驰于胸中，智不出于四域，怀其仁诚之心；甘雨时降，五谷蕃植；春生夏长，秋收冬藏；月省时考，岁终献功；以时尝谷，祀于明堂。明堂之制，有盖而无四方；风雨不能袭，寒暑不能伤；迁延而入之，养民以公。其民朴重端悫，不忿争而财足，不劳形而功成，因天地之资，而与之和同。是故威厉而不杀，刑错而不用，法省而不烦，故其化如神。其地南至交址，北至幽都，东至旸谷，西至三危，莫不听从。"《商君书·画策》亦谓："神农之世，男耕而食，妇织而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。"《尸子》则称："神农理天下……正四时之制，万物咸利"。可见炎帝神农氏时期的社会已建立起一定的礼文制度，其制虽颇简陋，带有原始社会无为而治的浓烈色彩，但却极大地推进了社会发展，是中华文明初始的一缕曙光。另外，在物资交易领域，《周易·系辞下》记有："神农氏……日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。"说明已设置起动态性的集市贸易。它是社会进步的又一重要标志。

这些在远古建立的文明和制度，不仅在当时能传播辐射，四方"莫不听从"，发生着潜移默化的作用，而且对中华民族的千秋大业也具有深远的影响，其中所体现的开拓精神，永远鼓舞着炎黄子孙们建功立业。

三、舍生忘死、厚利庶民

无私的奉献精神，几千年来始终浸润着中华民族的心田，甘愿为大众的利益牺牲个人利益乃至自己的生命，是我们民族精神的一个突出特征。当无数志士仁人义无反顾地向这一崇高目标迈进的时候，人们自然会对于导夫先路的炎帝神农氏难以释怀。

炎帝神农氏重视自觉修德和人格完美，爱民利民，实行"德"政，世称"至德之隆"。为了改善民生，免除人间疾苦，他把自己的一切置之度外。武梁祠石刻中有神农执耒图，《武梁祠像碑》谓："神农氏因宜教田，辟土种谷，以振万民。"《帝王世纪》载："炎帝神农氏……始教天下耕种五谷而食之"，为民生提供了稳定的食物来源；冒着生命危险，亲身试验毒性，"尝味草木，宣药疗疾，救夭伤之命"。《新语·道基篇》也说："神农……以为行虫走兽，难以养民，乃求可食物，尝百草之实，察酸苦之味，教民食五谷。"《世本·作篇》谓："神农和药济人。"《白虎通义·德论·号》认为神农尽心"教民农作，神而化之，使民宜之，故谓之神农也。"《越绝书》则颂扬炎帝神农"不贪天下之财，而天下共富之；不以其智能自贵于人，而天下共尊之。"凡此种种，史不绝书。

为民谋利是领导者所应具备的基本品德。中华民族数千年来崇拜炎帝神农，就是因为其

公而忘私、厚德载物孕育了中华“民本思想”的因子。他舍生忘死、厚利庶民的奉献精神昭示世人：人的存在价值，在于对公众、民族和社会的发展作出贡献。此信条已牢固地扎根于炎黄子孙的心中，薪尽火传，绵延千秋。当代中国共产党提出“三个代表”的思想，将这种奉献精神发展到更加崇高的境界，许多共产党人在实践“三个代表”思想的过程中，公而忘私，利国利民，鞠躬尽瘁，死而后已，在中华民族前进的征途上，矗立起光辉的里程碑。

四、有所发明、敢为人先

中华民族一向以创新精神著称于世，追根溯源，炎帝神农曾开风气之先。其发明制作，对一些未知领域进行了大胆求索，播撒着一颗颗文明的火种。

神农是开创原始农业的始祖。《周易·系辞下》：“神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。”《管子·轻重戊》：“神农作，树五谷淇山之阳，九州之民乃知谷食。”《白虎通义·号》：“神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农作。”这些记载反映神农氏选育五谷，发明农耕工具，考察季节和土质，摸索耕作规律，教民农稼技术，从而完成了一项影响人类文明的重大创举。

他还是探寻治病救人的途径的先驱。《世本·作篇》：“神农和药济人。”《帝王世纪》：“炎帝神农氏……尝味草木，宣药疗疾，救夭伤之命，百姓日用而不知，著《本草》四卷”。《越绝书·外传记地传》：“神农尝百草、水土甘苦。”都称述神农尝百草，验水土，总结用药经验，传授治病的方法等业绩。于是，先民“始有医药”而称之为“医药鼻祖”。当然，《本草》虽是后世托名而非神农著述，但书中包含着远古从神农开始积累的医药知识，却是勿庸置疑的。

另外，他还有不少发明创造。如《逸周书》说：神农氏“作陶冶斤斧。”《世本·作篇》说：“神农作琴”、“神农作瑟”；《世本·帝系》称神农制作了乐曲《扶持》。件件事物，都蕴含着先哲的心血和睿智，折射出开发创新的光焰。

炎帝神农的创新精神，感召着后世踵事增华，使我们民族的科学技术长期处于世界前列，赢得了许多世界第一。

传统精神文化作为中华民族整体的智慧结晶，作为人类文明的重要构件，有着特殊的功能，即民族凝聚功能、精神激励功能、价值整合功能、行为规范功能。我们探讨炎帝神农氏的业绩和精神，正是由于它们具备这种特殊功能：它们能对全民族的价值观念产生统摄作用，对民族的文化心理产生激发、振奋作用，对民族的行为操守产生示范作用，因而能增强中华民族的凝聚力，推动中国社会的进步和文化的发展。炎帝神农氏的功德勋业所体现的中华民族的民族精神的根基和力量，在21世纪和更遥远的将来，仍将鼓舞我们开辟更加光辉灿烂的前景，对人类做出更加伟大的贡献。

炎 帝 探 微

邢蒂蒂*

中华民族有着五千年的悠久历史和灿烂文化，尤其华夏文明更是东方文化的典型代表，并为世界文化宝库作出了重要贡献。炎帝是华夏族的始祖，中华民族的杰出代表，他所处的时代是母系氏族制向着父系氏族制过渡的重要时期。他的一生不畏艰辛，恪尽职守，为华夏文明的起源，为社会历史的发展，为天下黎民的安居，兢兢业业，勇于创新，取得了重大成就，成为华夏族始兴时期的杰出首领。探索华夏文明的起源，探索华夏始祖的功业，对激励中华儿女的奋进，有着十分重要的意义。本文拟就下列诸方面探述这位始祖的丰功伟绩。

(一)

炎帝是我国母系制向父系制社会过渡的早期部落领袖，他所统领的一支是构成华夏族血统的重要支系，在中华民族的始兴与发展史上，有着极其重要的地位。

炎帝，又称神农氏，烈山氏，是姜炎氏族的男性首领。据《帝王世纪》载："炎帝，神农氏，姜姓也，母曰任姒，有蟜氏女，登为少典妃，游华阳，有神龙首，感生炎帝。人身牛首，长于姜水，有圣德，以火德王，故号炎帝。"又《国语·晋语四》云："昔少典娶于有蟜氏，生黄帝，炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。"上述两条史料所载，反映了炎帝成长于姜水，因以姓姜，后为姜炎部落首领；黄帝成长于姬水，因以姓姬，后为姬姓部落首领。这两个部落在分布上，相距不远。姜水，一说即为宝鸡南的清姜河，在此河旁还留存着不少炎黄时代的痕迹，如神农祠、九龙泉、天台山、姜氏城等，从侧面反映了远古时代炎帝及其统领的部落曾经生息、繁衍在这片土地上。这里与姬水的黄帝部落相毗邻，均在今陕西地区。

又据《庄子·盗跖》载："神农之世，卧则居居，起则于于；民知其母，不知其父；与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心。"显而易见，这是母系氏族制时代的特征。然而，炎帝又是姜炎氏族的男性首领，可见当时社会已由母系制向父系制过渡。这一过渡是个漫长的历史时期，而炎帝所处的时代应是母系制向父系制过渡的早期。因为根据《白虎通义》的记载，神农氏"教民农作"，据《太平御览》的记载："神农耕而作陶"，都反映了这时期已有了农业和制陶手工业，这正是新石器时代的重要特征；但是上述史料的字里行间，仍反映了神农氏所统领的部落，尚对农耕缺乏认识和实践，才有"神农教民耕作"的记载。当然，

* 邢蒂蒂：复旦大学国际文化交流学院教授。

从考古学的角度看，我国农耕早在离今五六千年前的仰韶文化和河姆渡文化时期已有了萌芽，但由于古代先民所处的时代限制和生产力的极度低下，即使到了炎帝时期，仍然处于母系制向父系制过渡的早期。

(二)

炎帝教民耕稼，制作陶器，发明耒耜；积聚财货，开创原始贸易；遍尝百草，首创中医，体恤百姓。在中华民族的远古时期，在奠定农耕、首创贸易和开创中医学方面作出了重要贡献。

相传炎帝是一位贤德而能干的首领，他曾教民耕稼，“树五谷淇山之阳”，在继前人稼穑的基础上，改进和发明了新农具，《周易·系辞下》载：“神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。”这种情况，在《逸周书》中也得到佐证，史载神农“为耒耜鉏耨，以垦草莽，然后五谷兴助，百果藏实。”这就是石斧和石镰的发明，它们对于斩伐森林，芟夷草莱，开辟耕地起着重要作用。[1]由于农具的改进，提高了生产率，再加上他身先士卒，为民作出表率，“身亲耕，妻亲织，所以见致民利也”，起到了很好的促进作用。《淮南子·主术训》有如下记载：“昔者神农之治天下也，……甘雨时降，五谷蕃植，春生夏长，秋收冬藏，”四时有序，使农业走上了进一步发展的道路，使他的臣民“剡耜而耕，磨蜃而耨”。[2]或“粪田而种谷”，“拘兽以为畜”[3]；他们“治麻捆布”以为衣裳；“上栋下宇”以为宫室[4]，过着“男耕而食，妇织而衣”的安乐生活[5]；也正因为此，提高了炎帝在民众中的威望，称“其德浓厚若神，故为神农也。[6]”炎帝及其部落民众，也开发了姜水流域，使关中西部一带的原始农业有了进一步发展，这是炎帝及其部落民众在华夏族始兴时期对农业所作的贡献。也为以后西周农业的发展、秦汉时期关中农业的进一步繁荣奠定了基础。秦汉时期，关中成为全国重要经济区，在耕地、人口不到全国 1/3 的地域中，财富却几占全国的 2/3[7]，追本溯源，不能不与炎帝时代对关中一带的开发有关，为华夏族始兴时期的农耕业奠定了基础。

又神农之世，“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。”相传炎帝曾在天台山莲花顶附近的嘉陵谷开创原始贸易。反映了此时华夏先民已有了剩余物，才出现了以多余换不足的现象。

炎帝还是中华医药的开创者。史载神农氏“遍尝百草”，“宣药疗疾，救夭伤之命，百姓日用而不知，著《本草》四卷”。为了积累经验，他亲临实践，“一日而遇七十毒”，终因误食断肠草而献出宝贵生命。这种孜孜不倦的探索精神和为民献身的忘我境界，成为后世学习的楷模。

(三)

炎帝所处的时代，是中国远古群雄分立的时代，炎帝部落、黄帝部落、蚩尤部落三雄鼎立，在华夏大地上各展雄姿，并展开了激烈的争夺，最后炎黄两部联合打败蚩尤，黄帝部落又战胜炎帝部落，天下咸归一统，开创了我国文明时代的先河。

当炎帝部落、黄帝部落在关中和黄土高原不断发展之时，处在东方淮河流域一带的蚩尤部落也已崭露头角，蒸蒸日上，蚩尤为东夷部九黎族首领。据《史记·五帝本纪·集解》引《孔子三朝记》载“蚩尤，庶人之贪者。”又据《史记·五帝本纪·正义》引《龙鱼河图》载“黄帝摄政，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙石子，造立兵仗刀戟大弩，威振天下，……。”并以冶炼而著称，用卢山之铜铸造兵器，可见是一个分布于东方的擅长冶炼的多族群联合体。又其“诛杀无道，不慈仁”[8]，是一个富有正义感之士。他与炎帝部落、黄帝部落为了黄河流域的一块肥美土地而展开了角逐。当时“神农氏世衰。诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。”[9]黄帝部落曾与炎帝部落战于阪泉之野，经三战而胜炎帝；后来蚩尤作乱，不听黄帝之命，黄帝又“征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野。[10]当时，蚩尤部落还有相当实力，据《山海经》载：“黄帝令应龙攻蚩尤。蚩尤请风伯、雨师以从，大风雨，黄帝乃下天女曰‘魃’，以止雨。雨止，遂杀蚩尤。”可见黄帝部落打败蚩尤部落也决非易事。

透过这些带有神话色彩的史料，可见当时黄帝、炎帝、蚩尤三大部落为制胜对方而各显神通，也反映了在华夏先民生息的土地上，曾经发生过绘声绘色的激烈争夺，这种争夺既是部落间力量均衡的打破，又是部落或部落联盟由小变大、由弱变强，逐渐走向统一的必由阶段。黄帝，作为这时期三足鼎立的胜利者，建立起东至于海，西至于空桐，南至于湘，北达于釜山的一统天下。黄帝建宫室，祭山川，设营卫，置官属，以崭新的面貌代替了神农氏的统治。《史记·五帝本纪》有如下记载：“置左右大监，监于万国”，“以师兵为营卫，官名皆以云命，为云师”，祭“鬼神山川封禅与为多”，“举风后、力牧、常先、大鸿以治民”。由此观之，黄帝所建的“政权”，已具备了华夏文明的雏形，这不能不是历史的进步。

炎帝部落在与黄帝部落的斗争中，尽管是一个落选者，但是，由母系制向着父系制的过渡，决不是一朝一夕就能成功的，需要经过一个漫长的积淀过程，炎帝及其部落民众所作的一切，正是迈向华夏文明征途中的一个重要阶段。炎帝部落的中衰，为黄帝部落的继兴开辟了道路，他后期的“侵陵诸侯”，造成内外交困的后果，使“诸侯咸归轩辕”，为黄帝“修德振兵”“抚万民”开创上下一心、和睦相处的局面，提供了有益的借鉴，成为通向文明之道的铺路石。他的功绩不容抹煞，炎帝仍然不失为华夏族始兴时期的一位杰出首领。

注释：

[1] [5] 参阅翦伯赞《先秦史》，北京大学出版社，1999年版第84－85页。
[2]《淮南子·氾论训》。
[3] [4]《淮南子·本经训》。
[6]《太平御览》78引《礼纬·含文嘉》。
[7] 参阅张传玺《中国古代史纲》(上册)，北京大学出版社1985年版。
[8] [9] [10]《史记·五帝本纪》。

论 羌 炎 关 系

耿 静* (羌族)

中华民族素称“炎黄子孙”，把炎帝和黄帝尊为自己的先祖。而许多人却不知道，炎帝同现存于四川省西部的一个历史非常悠久的古老民族——羌族有关。本文拟对羌炎关系进行初步的探讨，以表明：今日的汉族与羌族从古至今就密不可分，他们与其他少数民族共同开拓、缔造出中华民族的初始文明，都是中华民族精神的铸造者。“炎黄子孙”成为当今中华民族共同的民族认同，并作为华夏民族凝聚力的象征。

一、传说资料中的“羌”与“姜”

今天的羌族居住于四川省阿坝藏族、羌族自治州所属的茂县、汶川、理县、黑水、松潘、甘孜藏族自治州的丹巴县及绵阳地区的北川、平武等县。有人口26万多人。他们有语言无文字，是早在远古时代就活跃于我国的西北各地的古羌人发展至今的延续。古羌人在漫长的历史发展中，逐渐演变、发展为汉藏语系的藏缅语族的各民族。羌族历史在我国民族史上占有极其重要的地位。

羌、姜都是我国西部最古老、最原始的部落之一。“羌”字的结构为“羊首人身”，“姜”则“羊首女身”，都与羊有关。其字面上可反映出远古游牧经济的特点，并可以理解为以羊为图腾的部落象征。在我国丰厚的史书古籍里，有关羌人的叙述尽管不多，但也有零星记录。《说文·羊部》中释羌“西戎牧羊人也。从人、从羊；羊亦声。”《风俗通》也说：“羌，本西戎卑贱者也，主牧羊。故‘羌’字从羊、人，因以为号。”把羌作为西方从事畜牧业，并以养羊为特色的民族。从现在出土的大量甲骨卜辞中，有许多关于羌、羌方活动的记录，说明羌人出现在历史舞台上应该是早于卜辞的年代，而且和中原地区有着密切的关系。

史籍中载“姜”为羌人的一种。《后汉书·西羌传》载：“西羌之本，……姜姓之别也。”说明，羌姜本为一族。章炳麟《检论·序种姓》中有：“羌者，姜也。晋世吐谷浑有先零，极乎白兰，其子吐延为羌酋姜聪所杀，以是知羌亦姜姓。”“姜姓出于西羌，非西羌出于姜姓”[1]也表明了羌和姜的关系。在甲骨文中，羌、姜的区别只是性别上的区别，男羌称羌，女羌称姜。[2]

因此，姜姓部落是支系众多的羌人部落之一。只是，他们极有可能是羌人部落中最先从游牧转为农耕生产的一支。

二、炎帝与羌的关系

史籍有关炎帝的神话与传说较多。传说中的炎帝为“神农氏”，属姜姓羌人。《国语·晋

---

* 耿 静：四川省民族研究所助理研究员。

语四》中说："昔少典娶于有蟒氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。"《左传·哀公九年》"炎帝为火师，姜姓其后也。"《太平御览》中载："神农氏姜姓，母曰任姒，有蟒氏之女，名女登，为少典妃。游于华阳，有神龙首感女登于常羊，生炎帝。人身牛首，长于姜水，以火德王，故谓之炎帝。"[3]《左传·昭公十七年》中说："昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名。"这表明，炎帝出自姜姓羌人，并且被奉为"火神"。《淮南子·天文训》中释炎帝为"南方，火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡治夏……"。《白虎通义·五行》说："炎帝者，太阳也"。以形容炎帝的伟大，给万物生灵带来生机。故将炎帝又尊称为"赤帝"，显示民族的赤诚之心、崇敬之情。

在《水经注·渭水》对"姜水"记有"岐水……又屈经周城南，又历周原下，……水北即岐山矣。岐水又东经姜氏城南，为姜水"。表明了姜水可能是姜姓部落的最初活动范围。据考证，史书所记的炎帝发祥地即在今陕西的渭水中游一带。至今留存的羌（姜）炎文化遗址——陕西省西安东郊半坡村的母系社会大村落即是证明。另外，坐落在陕西省宝鸡市天台山的炎帝陵，宝鸡市渭滨区的姜城堡，是炎帝姜姓氏族的发源地。

从考古遗址的推测来看，在甘青地区发现的大量的新石器时代的文化及遗址，其中的卡约、寺洼文化分布在包括陕西宝鸡市南郊及北部边缘地区的湟水流域及其支流的广大地区，这些地区在商末、周初就是以羌人为核心的戎人的活动地区，并且其文化的主人是姜人的可能性更大[4]。另外，发现于渭南、宝鸡等地的"安国式"类型，"极大可能说明同样应属于羌人的文化"，而这一带是"姜人的活动之区，他们正是与周人关系密切，是从羌人中分化出来、文化水平较高、从事农业生产的一支。"[5]而在今天羌族聚居的汶川县、茂县、理县等地先后出土的大量新石器时代及西周、秦汉时期的文物，被史学界称为岷江上游的石棺葬文化，所呈现的双耳罐和彩陶纹饰特征与上述文化具有相似性，这也反证出古羌人分布区域的广泛是与史书所记一致的。

现在的羌族除了自称"ZMA"、"ZME"外，一些羌族还自称"MA"（火种）、"R"（炎帝之后）。在羌语中，"日"意为帝王，"人"与"日"音近，词根都是"R"，意思为火帝之后，天之子孙[6]。羌族的民间传说《蒙格西送火》，反映了天上火神蒙格西把火种藏在白石里交给其后代燃比娃（人），使人间有火种的故事。"蒙"即羌语火的意思，燃比娃本身就是蒙（火）种。这个神话，暗示了羌族先民对火的崇拜，是火神的后裔。在宗教上，羌族是多神信仰的民族，民间祭奉的神灵达数十种之多，尚保持着火——太阳——白石——天神的万物有灵的自然崇拜。除了天神阿爸木比塔有绝对的权威，其他诸神灵则相对是平等的。从羌族史诗中有关天神阿爸木比塔的情况来看，与炎帝的情况有相似之处：他们都是人们崇拜的太阳神和农业神，从某种程度可以反映出羌人与炎帝有一定的关联。

三、炎帝与黄帝的关系

如《国语·晋语四》中所言，"黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，……黄帝为姬，炎帝为姜。"炎帝姜姓，黄帝姬姓。《史记·五帝本纪》记"黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。"而在《新书·益壤》中也有"炎帝者，黄帝同母异父兄弟也，各有天下之半。"钱穆先生在《说文月刊·四卷》中著《神农与黄帝》："黄帝、神农实为当时中原东西对峙之两部族，黄帝部族较在东。居沼泽低洼之地，而以游牧为业。神农部族较在西，居黄土河谷之地，而

以耕稼为生。……黄帝既征炎帝蚩尤，为一时共主，姬姜两族渐趋合流，故周人与黄帝具为姬姓，而其主妣曰姜嫄，则显为东西之相融也。”说明二者的关系十分密切，同是上古时期黄河流域两个大的有亲属关系的部落。

在黄帝时代，包括“蚩尤”的姜姓部落在不断的迁徙过程中得到发展和壮大。炎帝神农氏与黄帝轩辕氏之间的关系随之而产生了冲突与纷争。《路史》中载“阪泉氏蚩尤，姜姓炎帝之裔也”。先是《世本·作篇》记述的“蚩尤作五兵，戈、矛、戟、酋矛、夷矛，黄帝诛之涿鹿之野。”尔后是“炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕”，轩辕“与炎帝战于阪泉之野”[7]；而在姜姓部落内部也有矛盾和战乱，“炎帝戮蚩尤于中冀”[8]；再后是蚩尤被黄帝所征服，成为黄帝部落联盟的重要组成部分。《庄子·盗跖·释文》中说：“昔者黄帝得蚩尤明于天道”。《韩非子·十过》也有“昔者黄帝合鬼神于泰山之上……蚩尤居前”。这即是说，黄帝部落联盟的发展壮大与蚩尤姜姓部落的注入有关。这样，黄帝、炎帝、蚩尤等部落集团间，彼此的接触与关系也随之频繁，并逐渐融为一体[9]。他们的后裔经过长期的共同生活，共同繁衍，互相融合，共同组成了我国中原地区的远古居民，他们的活动范围也由河湟、渭河流域一带扩大到今山西、河南、河北、山东等地，奠定了现在的汉族前身——“华夏族”形成的历史基础。从而将炎黄部落集团作为华夏族的核心集团，即“炎黄子孙”的民族凝聚力象征。

生活在西部，未进入中原地区的大部分羌人，则依然过着逐水草而居的游牧生活。他们的发展水平较低，后裔便成为殷周时期的羌人部落。徐中舒先生《周原甲骨初论》中说：“东面的姬族来源于晋陕之间的光社文化，西面的姜族来源于甘肃地区的辛店文化和寺洼文化，周原文化就是这两个方面的结合……辛店寺洼文化就是羌族文化……[10]”。在现存羌族的语言中，羌语的“姬”是“男子”的意思，“姜”是发音为“JIE”，女性之意[11]，可能找到这种远古时期的踪迹，反映出两个部落集团的姻亲关系。

四、炎羌文化是中华民族初始文明的一部分

炎帝（神农氏）是羌人部落中较早进行农耕的部落，被视为我国农业的始祖。是我国农业文化的最早创造者之一。其贡献在于：

传说炎帝神农氏发明并使用火。炎帝又叫赤帝，在《淮南子·时则训》载：“南方之极，自北户孙之外，贯颛顼之国，南至委火炎风之野。赤帝、祝融之所司者万二千里”。高诱注：“赤帝，炎帝，少典之子，号为神农，南方火德之帝也”。《管子·轻重戊》载：“炎帝作钻燧生火”。说明炎帝已经有了对火的认识、使用和掌握。

传说炎帝神农氏开始农业生产并制作农耕工具。《白虎通义·卷一》记载：“古之人民皆食兽肉，至于神农，人民众多，禽兽不足，于是神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农耕，神而化之，使民宜之，故谓之神农氏。”在《周易·系辞下》中，也说炎帝“斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。”《淮南子·修务训·尝水草》有炎帝“乃教始民，播五谷”。耒耜的制作，标志着原始农业生产的开始，使农业工具进步，相应地生产力主亦得到了提高。

炎帝神农氏制造陶器。史载“神农耕而作陶”[12]，用以储存食物。

炎帝神农氏还制作乐器，以适应精神生活的需要。“神农作琴”，“神农作瑟”[13]。《通志·三皇纪一》中记：炎帝“始作五弦，削桐为琴，纠丝为弦”。

炎帝神农氏还对中华医学作出了宝贵的贡献，“神农尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民

知所避就，一日而遇七十毒。”[14]《补史记·三皇本纪》中也说：“神农以赭鞭鞭百草，始尝百草，故有医药”。

这些发明极大地提高了部落的生产和生活水平，使姜姓羌人中这部分人率先实现了从游牧经济到农耕经济的过渡。《商君书·画策》表述了当时的景象：“神农之世，男耕而食，妇织而衣。”

因此，炎帝神农氏这些不朽的功业为历代世人所敬仰和称颂是很自然的事。他为华夏民族的繁衍兴盛奠定了基础。千百年来，他被中国民间以“神农大帝”而供奉，既表明了人民祈求五谷丰登、国泰民安，又表达了劳动人民对炎帝的敬重与怀念。

而现今的羌族同样把自己作为炎黄子孙的一部分，把炎帝作为古羌圣人。除了对火的崇拜在民俗中有诸多体现（如火塘神的崇拜及禁忌习俗等），可反映出对炎帝（赤帝）的敬仰。在羌族地区还盛传夏禹王治水的故事。学者专家们长期的研究表明，“夏王朝的主要部族是羌，根据由汉自晋五百年间长期流传的羌族传说，我们没有理由再说夏不是羌”[15]。其实，夏文化遗址在四川的羌族地区“神禹之邦”是随处可见的，表明了夏文化是羌炎文化的发展，是炎黄文化的重要内涵。我们从《大禹史料汇集》（巴蜀书社 1991 年 5 月第 1 版）就可见一斑。

有关炎帝陵寝，古书亦有不少记载。但有歧义，一说在陕西省宝鸡的天台山，一说在湖南省酃县 洣水江畔的白鹿塬。据《炎陵志》记载，宋太祖赵匡胤曾建炎帝陵殿，殿内终日香火不断，历代帝王也很重视祭奠炎帝陵。据史料记载，炎帝陵殿藏存的历代王朝祭文碑碣就有 60 块，在明清时期，逢国家大事，朝廷要派特使到此告祭，行大典[16]。我们姑且不谈何真何伪，但有一点是非常明确的，那就是炎帝和黄帝一样成为了中华民族的共同祖先，他是振兴和统一国家的象征，代表着中华民族从古至今自强不息、开拓进取的精神，具有对后世子孙强烈的感召力和内聚力。

正如费孝通先生所说：“（中华民族）是几千年的历史过程所形成的……它的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去，你中有我、我中有你，而又各具个性的多元统一体。”因此，从羌炎关系我们可以看到，炎帝与羌族同宗同源。羌炎文化是中华民族初始文明的一部分，为后来华夏文化的源源流长作出了重要贡献。现代的羌族是古羌人的发展和延续，他们秉承羌炎文化的传统，为中华民族的繁荣和兴旺，为增强中华民族的凝聚力，为缔造中华民族灿烂的文化，为我国多民族大家庭的形成、发展和巩固起到了积极的推动作用。

注释：

[1] 章太炎：《西南属夷小记》，《太炎先生文录续编》卷 6（下）转引自冉光荣、李绍明、周锡银《羌族史》，四川民族出版社，1985 年版第 2 页。

[2] 周锡银等：《羌族人民对祖国的卓越贡献》，《羌族研究》第 2 辑第 20 页。

[3]《太平御览》78 引《帝王世纪》。

[4] [5] 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川民族出版社，1985 年版第 12 页。

[6] 袁隆旺：《初探古羌语对汉语的影响》，《西羌文化》，2001 年第 2 期第 84 页。

[7]《史记·五帝本纪》。

[8]《帝王世纪》。

[9] 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川民族出版社，1985年版第6页。

[10] 叶星光：《“汉文”、“汉字”定义质疑》，《羌族历史文化文集》(4) 内部资料，《羌年礼花》编辑部，1983年8月版第84页。

[11] 耿少将：《天子—Mə》，《羌族历史文化文集》(4) 内部资料，《羌年礼花》编辑部，1983年8月版第19页。

[12]《太平御览》引《周公佚文》。

[13]《风俗通》第6，《山海经·海内经》。

[14]《淮南子·修务训·尝水草》。

[15] 徐中舒：《中国古代的父系家族及其亲属称谓》，《四川大学学报》1980年第1期。

[16] 张利和：《古羌圣人—炎帝神农氏》，《羌族历史文化文集》(4) 内部资料，《羌年礼花》编辑部，1983年8月版第10页。

炎黄二帝与龙文化

庞　进*

炎黄二帝与龙的关系密切，龙是炎黄族崇拜、运用、比附、象征的神物。就精神品格而言，龙和炎黄具有本质上的一致性。多元兼容、开拓创新、造福人类、与天和谐，既是龙的精神，也是炎黄的精神。继承和发扬这些精神，对中华民族的生存发展、繁荣富强，具有重要的现实意义。

炎帝与龙的关系在史籍中主要有如下载述："有神龙首出常羊，感任姒，生赤帝魁隗。身号炎帝，世号神农，代伏羲氏。"[1]"神农氏母曰任姒，有蟜氏之女，名女登，为少典妃。游于华阳，有神龙首感女登于常羊，生炎帝。"[2]这些说法，将炎帝的出生与龙联系在一起，即认为炎帝是一个"龙种"，或"准龙种"。

另外，民间传说炎帝生下来时就具有龙的容颜，他的母亲女登曾在宝鸡姜水东岸的九龙泉为炎帝洗澡，洗完澡后又骑上一条青龙，飞到蒙峪石洞隐居。其泉也是因炎帝的出生和光临才现出了九条小龙的。又说炎帝三岁时就拜见龙王，要求龙王施雨要均匀。到他老死的时候，各处的龙王都争抢着要把炎帝的遗体埋葬在自己管辖的地方。最后，湖南酃县的龙如愿以偿，并在炎陵山下洣水河边留下了龙脑石、龙爪石等遗迹。

黄帝与龙的关系史籍中载述要多一些："蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野"[3]；黄帝"得苍龙而辨于东方"[4]；黄帝"乘龙"[5]；"黄帝治天下……青龙进驾"[6]；"黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡须迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫上龙七十余人……余小臣不得上，乃悉持龙须，龙须拔，堕黄帝之弓"[7]；"黄帝得土德，黄龙地蚓见"[8]；"昔者黄帝合鬼神于釜山之上，驾象舆，六蛟龙"[9]；黄帝"驾八翼之龙"[10]；黄帝"作龙衮之服"[11]；"龙图出河，龟书出洛，赤文篆字，以授轩辕"[12]等。

如果说在以上载述中，龙还是以为黄帝服务的身份出现的话，更进一步的说法便是黄帝变成了龙。如"轩辕黄龙体"[13]；"黄帝龙颜"[14]；黄帝"自以为云师，有龙形[15]；黄炎"日角龙颜"[16]等。

对上述说法，学界的解释和阐发多种多样。我觉得，起码可以从中得到这样的信息：炎黄二帝与龙是关系密切的，在他们做部落联盟首领的时候，龙已经成为崇拜、运用、比附、象征的对象。

考古发现为这样的判断提供了证据：炎黄二帝生存的年代距今大约五千年左右，而考古发现的距今五千年以上的龙已有多件，如辽宁阜新查海出土的距今达八千年的石块堆塑龙、

* 庞进：《西安日报》社主任编辑。

内蒙古赤峰赵宝沟出土的距今七千年的陶纹龙、河南濮阳西水坡出土的距今六千四百多年的蚌塑龙、内蒙古清水河岔河口出土的六千年的黄土夯筑龙、湖北黄梅焦墩出土的距今近六千年的河卵石摆塑龙、甘肃甘谷西坪出土的距今五千五百年的彩陶龙、内蒙古翁牛特旗三星他拉村出土的距今五千年以上的玉龙、山西襄汾陶寺出土的距今五千年的彩陶盘龙、安徽含山凌家滩出土的距今五千年的白玉龙，等等。

显然，龙崇拜先于炎黄二帝而出现，在炎黄二帝做部落联盟首领的时候，原始先民的龙崇拜已经很久，而且具有了相当程度的普遍性——从上述考古发现，分布在前红山文化、仰韶文化、红山文化、龙山文化等各个文化圈内就可以说明这一点。这就为炎黄二帝将龙选定为崇拜、运用、比附、象征的对象提供了可能。

那么，炎黄二帝为什么要选择龙作崇拜、运用、比附、象征的对象呢？至少有两个原因：

一是作为原始先民对鱼、鳄、蛇、猪、马、牛、鹿等动物和云雾、雷电、虹霓、龙卷风等自然天象经过多元集合而产生的神物，龙的身上已具备喜水、好飞、通天、善变、征瑞、兆祸、示威等神性，集这些神性于一身，龙的神力就是巨大的，无可比拟的。炎黄族也崇拜其他动物，如牛、羊、熊、蛇、龟等，但这些现实的单一的动物都比不过神物龙。龙是一种集合，不但集合了种种现实动物，还集合了种种自然天象。强大的炎黄部落当然要选择强大的崇拜对象，所以，龙成为炎黄族的象征，进而成为全民族的图徽标志，可谓众望所归顺理成章。

二是龙在集合过程中所体现、所蕴含的精神品格和炎黄二帝所干的事业具有本质上的一致性。龙的精神可以用多元兼容、开拓创新、造福人类、与天和谐来概括。这四种精神也都体现在炎黄二帝的身上。比如，龙的形象从无到有，从粗简到精美，是不断地开拓创新的结果，炎帝的肇始农业、发明医药，黄帝的“断木为杵，掘地为臼”、制陶造车、分土建国等等，也是在开拓和创新；龙是水神，行云布雨、司水理水，从而造福人类是龙的天职，而炎黄二帝的一生也都是造福人类的一生；龙是多元兼容的神物，黄帝的统一事业也是多元兼容的事业。龙是先民们畏天敬天与天和谐的产物，炎帝尝百草、黄帝辨阴阳等等，无疑也都是在追求与天也就是与大自然的和谐。

因此，可以说，龙的精神，也就是炎黄的精神；炎黄的精神，也就是龙的精神。显然，在进入21世纪的今天，继承和发扬这些精神，对中华民族的生存发展、繁荣富强，无疑具有重要的现实意义。

注释：

[1]《潜夫论·五德志》。
[2]《帝王世纪》。
[3]《山海经·大荒北经》。
[4]《管子·五行》。
[5]《大戴礼记·五帝德》。
[6]《淮南子·览冥训》。
[7]《史记·孝武本纪》。
[8]《史记·封禅书》。

[9]《论衡·纪妖》。
[10]《孙绰子》。
[11]《轩辕黄帝传》。
[12]《今本竹书纪年》。
[13]《史记·天官书》。
[14]《论衡·骨相》。
[15]《列仙传》。
[16]《路史》。

炎帝后裔——山东姜姓集团文化试探

王志民*

炎帝氏族集团后裔的发展和分布，一直是炎帝文化研究中意义重大，分歧较多，备受关注的问题之一。近些年来，随着齐鲁文化研究的深入，齐鲁文化与炎黄文化的关系，炎帝、黄帝文化对齐鲁文化形成和发展的影响，已经成为炎黄文化和齐鲁文化研究中颇受关注、急待解决的重要问题之一。例如：杨向奎先生就曾说过："我们曾说'齐鲁文明'，鲁国属于黄帝那个系统，也就是宗周那个系统，讲道、讲礼仪，从周到孔子，这个系统传承了下来。但是你讲齐国历史就不那么单纯。假使你翻开《管子》来看，其内容非常的复杂……不那么简单，里边还有些内容我们看不懂。历来那些注疏、注释也弄不懂。但是，你拿炎帝系统的文化来对照的话，就可以看懂了。"[1]限于篇幅，杨先生虽然没有就齐鲁文化为什么分属炎、黄系统作出进一步的探求，但也对炎、黄文化和齐、鲁文化的研究却提出了非常值得深入研究的课题。然而由于文献无征、资料缺乏，真正要探究齐鲁文化与炎、黄文化的关系，又并非易事。本文试图就已有文献中关于齐地文化的一些记载，对先齐时期姜姓氏族集团文化情状作一些蠡测和试探，以就正方家。

一、先齐时代的海岱之间，生活着一个姜姓集团

由于文献无征，太公封齐之前，齐地的文化情状，人们所知甚少。20世纪以来，特别近二十年来，随着齐地考古挖掘和许多重要文物的出土，齐文化研究的深入，先齐时代、齐地东夷人的活动情况，越来越清晰地展现出来。在这方面，最值得注意的成就之一，就是关于齐地姜姓集团的存在和探索。

先齐时代齐地的文化情况史籍记载很少。据《左传·昭公二十年》记载晏婴在追述先齐历史时说道："昔爽鸠氏始居此地，季崱因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而后太公因之。"大体勾勒出先齐时代，齐地氏族因袭统治的线索，但仅此而已，语焉不详。《国语·周语下》载：伶州鸠说："我皇妣太姜之侄，伯陵之后，逢公之所冯神也。"据此可知，逢伯陵为姜姓。《左传·哀公九年》引晋国史赵的话说："炎帝为火师，姜姓其后也。"《国语·周语下》载：大禹治水，共工之从孙四岳佐之，功成之后，"胙四岳国，命为侯伯，赐姓曰姜，氏曰有吕。"而《山海经·海内经》则记："炎帝之妻赤水之子听訞，听訞生炎居；炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，祝融降处江水，生共工。"认为共工是炎帝五世孙。《山海经·海内经》还有"炎帝之孙伯陵"的说法，与《国语》之说亦相吻合。徐旭生先生在其《中国古史的传说时代》一书中指出："炎帝氏族姜姓在相当早的时候，已经在山东居住。"并指

* 王志民：山东师范大学教授。

出姜姓国见于《左传》的还有纪、向、州等。[2]从诸多的情况说明，这个姜姓集团占据着齐都临淄周边一个范围较广大的地区，势力是强大的。

李学勤先生有《有逢伯陵与齐国》一文[3]引证大量的文献资料和考古资料对逢伯陵之国的有关情况进行了更深入地探析。他在综合分析诸多文献资料的基础上，同样得出结论说："逢国系姜姓，其始封之君逢伯陵是炎帝之后，时在商朝，取代季崱一系，都于齐，周太王之妃太姜即出该国。商武乙、文丁以及周穆王时，逢国仍存，其君逢公且颇有地位。"[4]同时，他又结合在山东济南附近之济阳刘台子墓葬出土的数件有"逢"字的铭文青铜器提供的资料，对逢国居齐之后的情况作了综合分析研究，提出："姜姓逢国在殷末受东夷薄姑的压迫，放弃临淄一带地区，迁到今济阳。不久，纣王灭亡，薄姑参与反周作乱，终归绝灭。原为姜姓国的临淄一带，又成为姜姓的齐国。已迁的逢，继续同周朝保持亲密的关系，而且和齐国一样，与周王室有着婚姻的纽带。"[5]李学勤先生的研究成果十分重要，他结合地下考古挖掘的成果，进一步证实：《左传·昭公二十年》记载的齐地"昔爽鸠氏始居此地，季崱因之，有逢伯陵因之，薄姑氏因之，而后太公因之"的话是可信的，而且在姜太公封齐之前的殷代，齐地确实存在着一个姜姓方国集团。

著名考古学家王献唐先生著有《炎黄氏族文化考》一书，用大量的文物考古和古文字学的材料对炎帝、黄帝两个氏族后裔在齐鲁地区的分布进行了考察，提出了许多新的有见地的观点，他认为："当时四夷皆炎帝一族，被逐于黄河流域散至四方者也。……因其同为炎族，故总名四夷。"[6]对于齐地的姜姓集团，王先生除从《山海经》等古籍中有关炎帝后裔的传承记载认为"炎帝生器、器生钜、钜生伯陵，居齐为太公始祖"[7]外，他还通过对大量山东地方的一些地区、古国进行考察，认为在潍、淄流域乃至山东半岛的莱夷，都是炎帝的后裔[8]。又着重对商末居齐地的薄姑故国与炎帝氏族的关系从文字学的角度进行了新的考察，提出："炎族散处山左者，有番有圭二族，先后同处一地，因合族名，并呼其地为番圭，人为番圭氏，纽转易字为薄姑，即薄姑之所由起也"。[9]

王献唐另有《山东古国考》一书，它根据山东黄县出土的㠱铜器，提出在齐立国之前，在山东中部、东部一带就存在一支势力强大的姜姓氏族集团。[10]自20世纪80年代以来，关于山东古国史的研究有了较大的进展，对于齐地的姜姓古国进行了一些深入探讨，从总的情况看，结论是一致的：在史前的山东地区，至少是在齐国的腹心地带，确有一个炎帝后裔——姜姓氏族的方国群[11]，这里从很早的时代起，就是一个姜姓部族的聚居之地。

关于发源于陕西黄土高原的炎帝氏族是如何辗转来到黄河下游的齐地的？对此，徐旭生《中国古史的传说时代》、王献唐《炎黄氏族文化考》对这个问题的探讨且意见比较一致，至今仍具有较高的权威性。徐旭生先生认为：炎帝氏族与黄帝氏族都原本生活于渭水中上游的"甘肃、陕西两省交界的黄土原上或它的附近……渐渐有一部分顺着河流，向东迁移。炎帝氏族所住偏南，顺着渭水、黄河的两岸，一直发展到今河南及河南、河北、山东三省搭界的地域"[12]。王献唐先生认为：炎帝氏族后裔，"由陕西而东经山西之南部，河南之中部、北部，东至齐、鲁"。王献唐先生还对产生于东方的伏羲氏族后裔的分布进行了考究并得出结论说："黄帝以前，中国民族在黄河流域先后分两大部分，各有其特殊之社会。伏羲一族，原处东方齐、鲁一带，以渔业为其主要生活，游猎副之。由东而西，沿黄河流域直至陕、甘。……神农（炎帝）崛起姜水，以其新发明之农事，且植且牧，分布广衍，又由西而东，

复回齐、鲁，积淀成为农业社会。前则从东徂西，后则从西徂东，沿黄河流域一循环之间，而社会生活之状态，递变演进，故原始之民族，只可谓为东西回环之民族……中国社会之基础，殆建树于此二大时期矣。"[13]

在炎帝氏族东迁的过程中，也并非一帆风顺。记载炎帝事迹，最早将炎帝与黄帝并称为胞族的《国语·晋语四》中，即有炎、黄"二帝用师以相济也"的记载，韦昭注："济，当为挤"。《方言》卷十三："济、灭也"。可见炎、黄二族曾发生过你死我活的斗争。《史记·五帝本纪》即记载了炎帝氏族与黄帝氏族在阪泉大战的情景："炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，治五气，艺五谷，抚万民，度四方，教熊罴貔貅貙虎，以与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志。"[14]《汉书·律历志》也有大致相同的记载。《炎黄氏族文化考》引《古史考略》云："炎、黄二帝用师以相挤，而战于涿鹿，是炎帝兴师伐黄帝，及黄帝三战，而炎帝败也。"[15]正如王献唐先生所云："黄帝既为黄河流域而驱炎裔、炎裔原在黄河流域东方者愈驱而东为日后之东夷。"[16]总上所考并结合有关炎帝文化的诸多研究成果，我们大体可以这样来描述炎帝后裔与齐地姜姓集团的关系：炎帝氏族是发源于渭水中上游流域的一个文明发达早、文化发展程度高，对中华民族的发展和文化传统的形成影响最大的氏族集团之一。后沿渭水和黄河流域向东转移发展。在此过程中，不但战胜了来自东方土著氏族集团的强烈抵抗，到达齐、鲁地区；而且由于与黄帝氏族对中原一带激烈争夺中的惨败，而致炎帝氏族集团后裔四散流转，成为诸多"四夷"氏族部落的先祖，其中有相当一部分，就近转移到齐地，形成强大的齐地姜姓氏族集团。

二、齐地姜姓氏族集团的文化

先齐时代，齐地姜姓氏族文化的情状，文献无征。但是，周朝立国后，封姜姓氏族的苗裔太公望于齐地。由于姜太公在齐国立国之时，采取了"因其俗，简其礼"[17]的政策，较多地因袭和保留了原齐地姜姓氏族集团的一些文化传统，所以，我们可以从有关齐国早期的文化状况的记载蠡探到先齐姜姓集团文化的一些大致情况。

（一）关于姜姓氏族社会政治文化状况的探索

《史记·齐太公世家》中记载："太公治国修政，因其俗，简其礼……而人民多归齐，齐为大国。"在《史记·鲁周公世家》中，又将太公"因俗简礼"之策与伯禽治鲁之"变俗革礼"之策作了对比性记载："伯禽之初受封之鲁，三年而后报政周公。周公曰：'何迟也'？伯禽曰：'变其俗，革其礼，丧三年然后除之，故迟。'太公亦封于齐，五月而报政周公，周公曰：'何疾也？'曰：'吾简其君臣礼，从其俗为也。'及后闻伯禽报政迟，乃叹曰：'呜呼！鲁后世其北面事齐矣！"

以上这段史实记载，颇值得细加探究。在《史记》一书中的齐、鲁两《世家》中，两国立国的过程及史实记载都较简略，甚至西周数百年的历史亦只匆匆一带而过，以至今天我们对齐、鲁这两个东方大国在周初的历史都所知颇少。但司马迁在齐、鲁两国如何对待原邦旧国的"俗"和"礼"的态度问题上却给予了极大关注，将两国后来国运兴衰的不同发展，归因于两国对俗、礼的不同态度。而尤其值得注意的是，司马迁借周公之口，对姜太公"因其俗，简其礼"和"从其俗为"的政策大加赞赏，认为是"人民多归齐、齐为大国"的重要政策根基之一。说明齐立国之初的文化是建立在一个较高的基础之上的。说明，姜姓氏族集团的社会文化在齐地的长期发展中至迟到齐国立国之前，其水平已经相当高。这从一个侧面反

映了齐地姜姓氏族文化的一个整体风貌。

至于齐地姜姓氏族社会文化的具体面貌如何？我们从一些有关的记载中，可作一些探究和蠡测。

《说文》："夷，东方之人也。"段玉裁注："夷俗仁，仁者寿，有君子不死之国。"说明，包括齐地在内的夷人大约有一种仁厚的社会风尚。但这里所谓夷人，是否即是先齐的姜姓氏族尚不能确定。但从对姜太公出身及其思想的表述中大致可得到印证。《史记·齐太公世家》："吕尚者，东海上人。"《索隐》引谯周曰："炎帝之裔，伯夷之后，掌四岳有功，封之于吕，子孙从其封姓，尚其后也。"说明太公可能原即是齐地姜姓氏族出生的人，或者如《孟子·离娄上》所言为"避纣居东海之滨"的人，[18]总之，既为姜姓苗裔，大约曾长期在齐地生活过。《绎史》引《大戴礼记》中太公的话说："臣闻之，以仁得之，以仁守之，其量百世。"极赞行仁之重要性。太公之语，虽为晚出，却极合乎太公之言，此为一证。《诗经》三百零五篇，只有两处见"仁"字，一为《郑风》，一为《齐风》中，《齐风·卢令》是一篇带有浓重的地方民歌色彩的诗。其赞美一猎手曰："卢令令，其人美且仁。"看来，在齐立国后，大量保留了旧俗的齐地民间，对"仁"是很褒扬和赞赏的。由此，我们可以认为：先齐姜姓氏族的风俗是崇尚"仁"的。

至于"仁"的具体含义，我们难于从文献中寻求到更多的诠释，但是，《孟子·离娄上》载："太公辟纣，居东海之滨，闻文王作兴，曰：'盍归乎来！吾闻西伯善养老者。'二老者，天下之大老也，而归之，是天下之父归之也。天下之父归之，其子焉往？诸侯有行文王之政者，七年之间，必为政于天下矣。"语出有源。从太公对"善养老者""必为政于天下"的向往和赞许，到《大戴礼记》中记太公"以仁得之，以仁守之"的对"仁"的解说，再联系在太公立国"从其俗为"的政策造成的"人民多归齐"的治国效果，我们有理由认为：先齐姜姓氏族有崇尚"仁"的风尚，而这种风尚中，很重要的内涵就是所谓养老尊贤的传统，而这一种文化传统的因袭继承是作为姜氏后裔的齐国制定的最基本的国策之一。是对姜姓氏族文化传统的弘扬。

至于姜姓氏族"礼"的具体内涵，我们亦可以作如下的探究。其一，先齐的姜姓氏族是很重视"礼"的，以致"礼"的发展达到了很繁杂的程度，以至太公立齐，在继承旧"礼"的前提下，必须要"简"一番，以使民众获更大的自由。这亦是"人民多归齐"的原因之一。其二，据《史记·封禅书》记载齐地有"八神祠"之习。而"八神将自古而有之，一曰天主，祠天齐；二曰地主祠泰山、梁父；三曰兵主，祠蚩尤在东平陆监乡；四曰阴主，祠三山；五曰阳主，祠之罘；六曰月主，祠之莱山；七曰日主，祠成山；八曰四时主，祠琅琊。"从有关记载看，齐地的八神祠流传比较早，其中所祠兵主，为蚩尤，而蚩尤是炎帝姜姓后裔中一个力量很强的部族的首领，后在与黄帝抗争中为黄帝族所败。《路史·蚩尤传》记"后代圣人著其象于尊彝，以为贪戒"。而王献唐先生则认为："画蚩尤亦所以威炎族，言尔族如此神勇之人，尚被擒杀，余可息心矣。"[19]齐地八神祠中专祠炎裔兵主蚩尤，应该反映了齐地的姜姓氏族对其氏族英雄的一种尊崇和怀念，这个八神祠的风俗应该是齐地姜姓氏族的俗礼。到太公立国时，又为太公采取"因俗简礼"之策，保存了下来。所以，《史记·封禅书》在记其事时说"八神将自古而有之或曰太公以来作之"。

另外，齐地应该是一个音乐发达很早的地方。现藏于齐国故都临淄博物馆的三孔陶埙，

有一个吹孔、两个音孔，设计合理，做工精细，发音悦耳，据初步鉴定为相当于夏代前期的器物[20]。正当齐地姜姓氏族文化发展的兴盛期。可以想见先齐时的音乐已很发达。另外，据《孟子·告子下》载淳于髡的话说："昔者王豹处于淇，而河西善讴；绵驹处于高唐，而齐右善歌；华周杞梁之妻善哭其夫而变国俗。"顾颉刚先生认为："把杞梁妻的哭和王豹、绵驹的歌讴同举，并说因她的哭夫而变国俗，可见齐国唱她的哭调的风气是很盛行的。"[21]又据《战国策·齐策》："临淄甚富而实，其民无不吹竽、鼓瑟、击筑、弹琴……"。可见齐国民间音乐发展水平之高。《论语·八佾》曾记：孔子在齐闻《韶》，"三月不知肉味"，并感叹道："不图为乐之于于斯也。"韶乐，相传为大舜时的乐章。大舜亦为炎族后裔，所谓"东夷之人"。其音乐何时在齐国继承、发展到令孔子如痴似迷的地步，我们不得而知。但从种种记载看，齐国的音乐是很发达的、水平是很高的，特别是民间俗乐的发达。这应该与齐立国前齐地姜姓氏族有发达的俗乐，而被太公"因其俗为"继承发展是不无关系的，由此，可知先齐姜姓氏族大约也是一个好乐的民族。

（二）姜姓氏族经济文化的特点

如上所述，齐地姜姓氏族在经济上的文化特点，典籍中并没有直接的记载，但是我们仍能从姜太公封齐之初的一些有关齐地经济情况的记载中，可以探索得到。《史记·齐太公世家》有："太公至国……通商工之业，便鱼盐之利"的记载；《汉书·地理志》亦载："太公以齐地负海舄卤，少五谷而人民寡，乃劝以女工之业，通鱼盐之利，而人民辐凑。"《盐铁论·轻重》也说："昔太公封于营丘，辟草莱而居焉，地薄人少，于是通末利之道，极女工之巧。"从上述记载看，太公始封之地是地薄人少的海边盐碱地，实际上是在姜姓氏族集团力量最薄弱的地方，因为，周初分封，当时东方的反周势力还是很强大的，包括姜姓的薄姑，就参加了当时的反周叛乱。但从以上记载，我们仍然能看到在齐立国之前，姜姓氏族集团在齐地的一些经济活动的特点和由此形成的经济文化情状。其一，上述记载说明炎帝后裔们将原氏族先进的农业文明带到了东方，大力发展农桑之业，因而养蚕及丝织之类"女工"之业，已发展到相当高的水平，而且在长期的经济活动中，社会的分工越来越趋于精细和专业化，所谓"劝女工"，"极技巧"即是指这类情况，太公抓住这个地方经济的特点，支持和鼓励了这种做法，使齐经济有了迅速的发展；其二，齐地姜姓氏族的工商、手工业及鱼盐业的生产水平也是比较高的。太公之所以立国伊始，即大力发展商业和手工业以及鱼、盐的生产及交换，这与齐地原有较高的生产水平和生产基础有关。

尽管我们无法更详细地探讨齐地姜姓集团文化的发展面貌，但从总体的情况分析，炎帝氏族通过其后裔的迁移来到当今山东地区以后，对齐文化的形成和发展作出了贡献，成为齐鲁地区在中国文明早期发展成为高文化区的重要基础之一大约是可以肯定的吧！

注释：

[1] 徐树梓主编《姜太公与齐国军事文化·序》，齐鲁书社 1997 年版。

[2] 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社，1985 年版第 46 页。

[3] 李学勤：《古文献丛论》，上海远东出版社 1996 年版。

[4] 李学勤：《古文献丛论》，上海远东出版社，1996 年版第 106 页。

[5] 李学勤：《古文献丛论》，上海远东出版社，1996 年版第 109 页。

[6] 王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版第27页。

[7] 王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版第15页。

[8] 王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版第76－85页。

[9] 王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版第345页。

[10] 王献唐：《山东古国考》，齐鲁书社1983年版。

[11] 参看逄振镐《建国以来东夷古国史研究讨论述要》，《东夷古国史研究》（第一辑），三秦出版社1988年版。

[12] 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社，1985年版第5页。

[13] 王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版第420页。

[14]《史记·五帝本纪》。

[15] 王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版第23页。

[16] 王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版第27页。

[17]《史记·齐太公世家》。

[18] 姜太公究竟出生、生活于何地，史籍记载有别。《史记齐太公世家·考证》引梁玉绳曰及《吕览》、《淮南子》、《水经注》等歧说各异。今从《史记》。

[19] 王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版第19页。

[20] 王志民：《齐文化论稿》，山东大学出版社，1995年版第226页。

[21] 顾颉刚：《孟姜女故事研究集》，上海古籍出版社1984年版。

论齐文化与姜炎文化的渊源关系

宣兆琦*

所谓齐文化，就是齐地齐人一组组共同体在社会实践中创造的，在历史过程中累积的一切生产、生活样式，行为方式，礼仪制度，风俗习惯，宗教信仰，伦理道德，赖以创生的思想、情感、观念、知识、科学、技术等，以及蕴藏着其文化信息的人工制品的总和。

齐文化形成于西周初叶的周王室封邦建国，与鲁文化等融合于西汉前期的独尊儒术。今山东省淄博市是齐文化的发祥地，姜太公尚是齐文化的缔造者。然而齐文化不是无源之水，无本之木。早在齐文化形成之前，齐文化的基因便已孕育于我国上古时期的东西部两大文化圈之中了。

所谓东部文化圈，意指我国先周时期，在以今山东为中心，延及辽东半岛、苏北淮河下游、豫东、冀东南等广大地区范围内，由一定数量的物质文化和精神文化因素，以程度不同的凝结形式所构成的一组组文化丛。这一文化圈主要包括三个部分，即东部地区史前考古文化、东夷文化和裂变的殷商文化。西部文化圈，相对于东部文化圈而言，因其所处方位在西故名。这一文化圈包括姜炎文化和姬黄文化两个组成部分。因而，姜炎文化是齐文化的重要渊源之一。本文试从以下三个方面对齐文化与姜炎文化的渊源关系谈点粗浅的意见，以就正于方家。

一

姜炎文化的缔造者是炎帝

炎帝，又称神农氏。司马贞《补史记·三皇本纪》云："炎帝，神农氏，姜姓。"在我国许多古籍中，炎帝是一位很大程度上被神化了的古史传说中的人物。据《史记·五帝本纪·正义》引《帝王世纪》云："神农氏，姜姓也。母曰任姒，有蟜氏女，登为少典妃，游华阳，有神龙首，感生炎帝。人身牛首，长于姜水。有圣德，以火德王，故号炎帝。"《春秋元命苞》云："少典妃安登，游于华阳，有神龙首，感之于常羊，生神子，人面龙颜，好耕，是为神农。"又云："神农生三辰而能言，五日而能行，七朝而齿具，三岁而知稼穑般戏之事。"一些古籍则直言炎帝为神，如《白虎通义》云："炎帝者，太阳（神）也。"大凡领袖人物，自有其超凡脱俗的能力。远古时代，当常人无法理解时，便将其神化，这是很自然的事情。后人未识炎帝尊颜，更对他们伟大的创举无法理解时，进一步将其神化亦在情理之中。只要

* 宣兆琦：山东理工大学齐文化研究院研究员。

我们本着求真务实的科学态度，通过理性的思考，透过罩在炎帝头上的神秘光环，便可洞察炎帝的真实面貌，还历史以本原。

近年来经过多学科综合研究，学术界基本认同这样一种观点：炎帝是我国历史上曾经真正存在过的一个人、一批人、或一个群体的名号。这一名号开始时或许是炎帝部族的一个英雄首领的名字，或许是这一部族的图腾，以后便用作该部族历任首领的沿袭性称号或族名了。从民族学的角度上说，氏族或部落首领称号的沿袭是很自然的事情，这是因为在远古时代，先民们普遍存有“万物有灵”和“灵魂不灭”的意识；在英雄时代，人们又产生了对杰出人物和祖先的崇拜。在当时的人们看来，老部落首领虽然肉体死了，然而他的灵魂却依然活着，并附托于新的首领之身，继续统治着本部族。这既可增强部族的凝聚力，又可使部族成员得到心理上的慰藉。对此，古人是深信不疑的，中外概莫能外，比如古埃及的国王皆称法老便是明证。炎帝、黄帝之号亦属此例。

关于炎帝的故里问题，《国语·晋语四》中说：“昔少典娶有蟜氏，生黄帝、炎帝，黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。”故黄帝后裔姓姬，炎帝后裔姓姜。那么，姜水在什么地方呢？《水经注》渭水条云：“岐水……又屈经周城南，又历周原下，……水北即岐山矣。岐水又东经姜氏城南，为姜水。”据徐旭生先生考察，姜水，即“西出岐山，东过武功，折南流入渭水的小水”。[1]可知炎帝的故里在今天的陕西省宝鸡市境内。当然，这一说法尚未得到学者们的公认，目前在此说之外，还有湖北说、山东说等。其实，在远古时代，因为种的繁衍、族的分解，因为游牧、渔猎、采集或土地的抛耕，因为天灾或人为的战争，族群的迁徙是很正常的事情。中国人向有敬祖的传统和怀旧的情结，于是便把原有的族号带到异土他乡，相沿不改，表明不忘本根。代马北望般的情怀，导致现存的多处炎帝遗址、遗迹并非很难理解。基于这一认识，笔者将宝鸡视为炎帝族的故里，或曰姜炎文化的发祥地当无大碍。关于炎帝及姜炎族的世系情况，《周易·系辞》正义引《帝王世纪》说：“神农氏……在位一百二十四年而崩……凡八代及轩辕氏也。”清代大学者马骕在《绎史》卷四中引述了众多古书之后说道：“（炎帝神农氏）传十有六帝，或曰八帝，或曰十七世。黄帝始起而代之。其后世则在颛顼时为土正，尧时为四岳，商为阿衡，周为太师。”太师，指姜太公尚。根据郭沫若的研究，炎帝后裔有四个重要的分支：一支是烈山氏，一支是共工氏，第三支是四岳，第四支是有邰氏。

在炎帝的后裔中，四岳被认为是最有头绪的一支。四岳源于伯夷，其后代在先秦时期历历可考者，有申、吕、许、由等。齐就是从吕分化出来后移居东部地区的一支。因此，《史记·齐太公世家》说：“太公望吕尚者，东海上人。其先祖尝为四岳，佐禹平水土甚有功。虞夏之际，封于吕，或封于申，姓姜氏。夏商之时，申、吕或封枝庶子孙，或为庶人，尚其后苗裔也。”

可见，从族源的角度讲，正是姜尚其人，把姜炎文化与齐文化有机地联系了起来。

二

从考古学的角度来看，姜炎文化产生于老官台文化时期及其以前，距今约7000年，为母系氏族公社时期，即炎帝神农氏时代；其发展是炎帝生息于姜水流域的仰韶文化、龙山文

化时期；及至夏、商时期，姜炎文化得到了进一步的发展。在这一过程中，姜炎文化在保存传统的基础上，发生了文化的膨胀、传播、碰撞和交融。其中一部分与姬黄文化逐步融合，构成了周文化的基础，另外部分则流向了东、南两方。流向东方的在东夷文化圈里建立了许多姜姓部族方国。据不完全统计，夏商时期，东夷文化圈里有一百多个部族方国，而势力较大的方国几乎全为姜姓所建。试举几例以明之：

莱国。莱国是先周的一个部族方国，为姜姓莱夷人所建。据有关文献记载，生活在莱国的居民是莱夷人和嵎夷人。关于嵎夷人，孔安国注释说："东表之地称嵎夷。"马融则分开来解释道："嵎，海嵎也；夷，莱夷也。"由此观之，莱夷和嵎夷本是同族而异名。早在龙山文化时期，莱国就有了相当发达的农业、畜牧业和手工业，在建筑、文字创造和航海方面也有许多建树。在姜姓诸方国中，莱国的势力是比较强的。

纪国。殷商时期，有一个纪国，在今山东寿光境内。《左传·隐公元年》孔安国疏引《世族谱》说："纪，姜姓，侯爵。"纪国为姜姓所建，并见于《史记》索隐及《路史》诸书。金文将"纪"写作"己"。在寿光县城南20里处，有旧城遗址，纪侯台遗址等。己侯钟便出土于纪侯台下。近年来，在寿光境内出土了一批纪器。据寿光博物馆的同志们介绍，均为商代末期的器物。由此可知，西周前就有一个姜姓纪国存在，都城和疆域都在今寿光境内。

淳于国。在今山东安邱境内，有一个淳于国，姜姓。郦道元《水经注·汶水》说："又北过淳于县西，故夏后氏之斟灌国。周武王以封淳于公，号曰淳于国。"此言淳于立国之地在夏代为斟灌国。《续山东考古录》认为"灌"为"邿"之讹。尽管说法不同，但值得肯定的是，早在夏商时期，安邱境内就有姜姓方国存在。

蒲姑。晚商时，淄河流域有一个蒲姑国。《左传·昭公二十年》记载晏婴叙述齐地沿革时说："昔爽鸠氏始居此地，季荝因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而后太公因之。"这里说的逢伯陵，为殷商时姜姓诸侯。《左传》杜注称："逢伯陵，殷诸侯，姜姓。"

另外还有一些姜姓方国，由于文献不足，难以叙述其历史状况。这些姜姓方国承传着姜炎文化的传统，后来都逐渐地融人齐文化之中了。此为齐文化与姜炎文化渊源关系的一个方面。

三

杨向奎先生在《论〈吕刑〉》一文中说："我以为在《尚书·周书》中，排在《周诰》前后的《洪范》和《吕刑》，是炎帝系统的文字。"[2] 在杨先生看来，我国古代，国家起源后，国之性质有二：一为专司祭天之神守国，如申国；一为专司民事之社稷国，如吕国。《洪范》是"神守之国"的天书，而《吕刑》是"社稷之守"的治人法典。申、吕二国同出于四岳姜姓，皆系炎帝后裔，本属同族。后来，申为楚并，故楚文化主流来自申；吕东迁而为齐，故齐文化具有浓厚的吕国色彩。《吕刑》讲刑，因而齐为最先产生中国法家之地区。杨先生的分析是很深刻的，他不仅为我们找到了黄帝以后炎帝一系的有关史料，而且进一步指明了姜炎系统文化流传之方向，给我们探索齐文化渊源以有益的启迪和指导。

事实的确如此，齐文化自形成之日起，就带有了浓厚的刑法色彩。据《韩非子·外储说右上》记载："太公望东封于齐，齐东海上有居士曰狂矞、华士，昆弟二人者，立议曰：'吾

不臣天子，不友诸侯，耕作而食之，掘井而饮之，吾无求于人也，无上之名，无君之禄，不事仕而事力。’太公望至于营丘，使吏执杀之，以为首诛。”无独有偶，《春秋繁露》亦载太公诛杀之事曰：“营荡为齐国司寇，太公封于齐，问焉以治国之要。营荡对曰：‘仁者爱人，义者尊老。’太公曰：‘爱人、尊老奈何?’营荡对曰：‘爱人者，有子不食其力；尊老者，妻长而夫拜之。’太公曰：‘寡人欲以仁义治齐，今子以仁义乱齐，寡人立而诛之，以定齐国。’”通过这两个故事，可以看到齐文化中的法治精神是自这一文化形成之时便具备了。

不仅如此，而且法治精神在齐国得以逐步光大，并形成一文化传统。比如，《管子》一书以大量的篇幅论述了法治的重要性、作用、立法原则、司法程序等。该书认为，法是治理国家的主要工具和“治民一众”的规范。《七法》说：“尺寸也，绳墨也，规矩也，衡石也，斗斛也，角量也，谓之法。”《明法解》说：“法者，天下之程式也，万事之仪表也。”由此，足以看到姜炎文化中的法治文化在齐文化中的影响和光大了。

综上所述可知：姜炎文化与齐文化，前者是后者的主要渊源之一，后者是对前者的继承、创新与发展。因而，研究姜炎文化，有助于了解齐文化的形成之奥秘；反之，研究齐文化亦有助于研究姜炎文化的变迁之历路。

注释：

[1] 徐旭生：《中国古史的传说时代》，科学出版社 1960 年版。

[2] 杨向奎：《论〈吕刑〉》，《管子学刊》1990 年第 2 期。

“炎”的意义与湖南的炎帝传说

陈先枢*

一、“炎”、炎帝与农耕文化的起源

“炎”字的甲骨文，就是用二火表示烈焰。时过四千余年仍为此义。对“炎”字的解释，有“火光上也”、“盛貌”、“热气也”、“南方也”等说。炎帝族之所以称“炎”，即与他们是一个善于利用太阳与火，并崇拜太阳与火的民族有关。

炎帝为何方人氏？有两种说法。一为《国语·晋语》所载：“昔少典氏娶于有蛴氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。”把炎帝说成是黄帝的弟弟，是在姜水（陕西岐山）成长起来的，故以姜为姓。另一说法则认为炎帝为南方人。如屈原《远游》：“指炎神而直驰兮，吾将往乎南嶷。”南嶷可能指湖南九嶷山。1995年在九嶷山附近的道县王蟾岩发现了距今万年前的栽培稻谷壳。这一惊人发现，给屈原的《远游》作了最恰当的注脚。

又，《列子·汤问》载：“楚之南，有炎人之国。”炎人应是炎帝族之民。楚之南，当为屈原所说的南嶷。《淮南子·时则训》载：“南方之极，自北户孙之外，贯颛顼之国（应指楚地），南至委火炎风之野，赤帝与祝融所司者万二千里。”更明确指出炎帝（即赤帝）所管辖的地区是在南方，而且地域辽阔。盛弘之《荆州记》载：“神农（即炎帝）育乎楚”。《荆州图记》载：“昔神农生于厉乡县（在湖北）”。郦道元《水经注·漻水》载：漻水的支流赐水，“水源东出大紫山，分为二水，一水西经厉乡南，水南有童山，即烈山也，山下有一穴，父老相传云是神农所生处也”。又云，“水北有九井”，“神农既诞，九井自穿”。

以上记述中，屈原《远游》、列子《汤问》等的权威性并不比《国语》逊色。而从地名遗迹来看，炎陵只有湖南一处，炎方、炎州、炎徼、炎天、炎湖（洞庭湖）、神农架都在南方。可见神农炎帝是南方农业民族的首领，而那个“成于姜水”的与黄帝是兄弟关系的姜水炎帝，应是西北游牧民族的首领。

传说中，炎帝为神农氏，黄帝为轩辕氏。也就是说，炎帝是发明农耕的农业民族的领袖，黄帝是发明车骑战术的游牧民族的领袖。就文化水平来说，农业民族当然要比游牧民族先进；但就武功来说，游牧民族却超过农业民族。而人类高度文明却是农业文化的产物。从这个意义来说，以神农炎帝为代表的中华农业文化，在历史上的功绩是不可估量的。

以此为思路来探索炎帝文化，就不会被错综复杂的先秦古籍所迷惑。由于神农炎帝是农耕文化的创造者，因此，只要紧紧跟踪“农耕文化”这一线索，就可以到历史的汪洋大海中去寻找炎帝文化的蛛丝马迹。

---

* 陈先枢：湖南长沙市委宣传部研究员。

已有的考古资料表明，黄皮肤黑眼睛的华夏人种最先起源于长江上游的云贵古陆，然后才蔓延到整个中国及其他地域。其中，沿长江往东迁徙的一支，似乎得天独厚，由于长江流域水美土沃，气候宜人，使得他们较早地进入了农耕时代。

农作物的生长需要阳光和温暖，食品需要火来烧烤蒸煮，因此，便形成了远古人类对阳光与火光的崇拜，他们把火焰称之为"炎"，因此，把人群中懂得阴晴冷暖和善于管火用火的人尊为首领，也称之为"炎"。久而久之，这个民族便也以"炎"为族称，而这个民族的首领则被称为"炎帝"。远古时代，人们还没有姓氏，也不懂得要使用不同的称号去区别不同时期和不同地域的首领。在崇尚太阳与火的部族里，凡被民主推选上来的首领，都一律称之为炎帝。因此，在历史上的不同时期，经常有炎帝的称号出现在南方与北方。

"炎"的意义是阳光与火光，故远古人类发明符号时，它便被刻画为阳光形符号或火焰形符号，并把它用于族徽。到目前为止，中国最早的农耕文化遗址是洞庭湖西岸的湖南澧县彭头山和八十档遗址，距今约九千年左右，发现有大量人工栽培稻谷的实物和三丘古稻田。可视为"神农炎帝"最早的文化遗址。其中出土有陶器与石器，也发现有刻画符号，但因资料不全，还不能确认为神农炎帝农耕文化特征的象形符号。

但在距今七千年左右的长沙市南托新石器时代农耕文化遗址中，却发现陶器上刻画了"太阳"、"向着太阳、口含着禾苗的鸟"、"南方干栏式房屋"、"流水纹"、"花瓣纹"、"草绳纹"、"农田纹"等象形符号，明显地表现了太阳与农作物的关系。这一组颇具系统性的刻画符号，可视为神农炎帝农耕文化在艺术上的表现。特别是其中有些符号，与后世的甲骨文颇为相似，可能是中国文字最早的母形。

古籍中有关炎帝神农传说也把炎帝、祝融等看作太阳神。《吕氏春秋·孟夏纪》载："孟夏之月，日在毕，昏翼中，旦婺女中。其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融。（高诱注：丙丁，火、日也。）"《白虎通义·五行》也说："时为夏，夏之言大也。位在南方，其色赤，其音徵。徵，止也。阳度极也。其帝炎帝者，太阳也；其神祝融，祝融者，属续，其精为鸟，离为鸾。"这些古籍直截了当地告诉人们：炎帝是太阳神的化身，主要掌管南方广袤之地。《淮南子》中"时则训"、"主术训"对其辖地说得十分清楚："南至交趾，北至幽都，东至旸谷，西至三危。"这些地方大体上是炎帝神农部族在漫长的历史时期先后开拓及迁徙之地。炎帝的后裔祝融则是凤（鸾）的化身，也是日神火精之类属。

至于把炎帝、祝融等视为火神的古代典籍那就更多了。如《礼记·祭法》曰："厉山氏之有天下也……（郑玄注：厉山氏，炎帝也。起于厉山，或曰烈山氏）。"《绎史》引《周书》曰："神农之时天雨粟，神农遂耕而种之；作陶冶斤斧，为耒耜鉏耨，以垦草荒，五谷兴助，百果藏实。"

对这些载述只需略为诠释，乃知炎帝作为火神的功绩。众所周知，原始人类经过实践、摸索，逐渐懂得了以火去烧大片的处女地，用火灰（草木灰）作肥料，并且运用当时所有的简陋农具进行耕种。这样，不仅种植面积扩大了，而且作物产量也提高了。最早这样做而且成绩卓著的部族，就是炎帝神农氏。因此，郑玄注释《礼记·祭法》时把兴起于厉山的炎帝神农氏干脆称之为"烈山氏"。所谓"烈山氏"者，乃用火烧山的氏族也。《绎史》中说的"以垦草荒，五谷兴助，百果藏实"，大抵也是这个意思。以火烧山，广垦草荒，获取五谷、百果的丰收，使种植发展为农业，将社会向前推进，这就是炎帝氏之所以"代号"为"神

农”，并且“以火为纪”，“为火师”，或称为“烈山氏”的缘故。

循此线索去追寻，我们可在全国不同地区、不同时期找到神农炎帝农耕文化的种种遗迹。它起源于长江中部的洞庭江汉之间，沿长江向四方发展并呈南密北疏状分布，与古籍所记炎帝在“楚之南”、“南疑”、“南方之极”的方位相符。最早的神农炎帝农耕文化的遗址出土于湖南，最早的表现神农炎帝农耕文化特征的象形符号出土于湖南，炎神所居的“南疑”在湖南，炎帝的陵寝也在湖南。可以说，湖南是神农炎帝时代农耕文化中心地带，是中华农业文明的发祥地之一。

二、炎帝下葬湖南传说中“炎”的色彩

《史记·五帝本纪》载，黄帝“征”天下“不顺者”，“南至于江，登熊湘”，可能指黄帝对南方炎帝部落后裔的征伐。“江”即长江，“湘”即湘山。据《史记·五帝本纪·正义》引《括地志》云：“湘山，一名艑山，在岳州巴陵县南十八里也。”《水经注》作“编”，并谓洞庭湖中“有君山，编山”，君山“东北对编山”，“两山相次去数十里，回峙相望，孤影若浮”。可见，黄帝“南伐”，已越过长江，直抵洞庭湖区和湖南境内。由于黄帝部落的追逐征伐，炎帝部落的某些支系更进一步往南流徙，从洞庭之野直达九疑苍梧。于是在湖南各地留下了许多关于炎帝的传说和遗迹。

首先是炎帝陵的遗迹。晋·皇甫谧《帝王世纪》载：炎帝神农氏，“在位一百二十年而崩，葬长沙”。《后汉书·郡国志》也有相同记载。有的传说则说炎帝为民治病，遍尝百草，在湖南日遇七十毒，终因尝断肠草而“崩葬于长沙”。宋·罗泌《路史·后纪三》所载更详：炎帝死后葬于长沙茶乡之尾，叫茶陵，其后裔庆甲等徙居在此。秦汉时期茶陵为长沙郡或长沙国辖地，所以称作“长沙茶乡之尾”，或统称“长沙”。“茶陵”即“茶乡之陵墓”。显然，茶陵之名与炎帝陵有关。南宋时从茶陵析置酃县（今炎陵县），炎帝陵在酃县境内。

罗泌之子罗苹注：“炎陵今在麻陂，林木茂密，数里不可人。石麟石土，两杉苍然，逾四十围。两杉而上陵也。前正两紫金岭。丁未春，予至焉。寓人云，年常有气出之，今数载无矣。所葬代云衣冠，赤眉时人虑发掘，夷之。陵下龙潭，传石上古有铜碑陷人焉。”南宋·王象之《舆地纪胜》载：“炎帝墓在茶陵县南一百里康乐乡白鹿原。”“炎帝庙在陵侧。”白鹿原即今鹿原陂。

炎帝陵重建于北宋乾德五年（967年），为宋太祖所诏建。据明代东阁学士吴道南《重修炎陵庙碑》载：宋太祖登极，遍访古陵，求之弗得。忽梦一神人戴笠持两火。朝访群臣，有测其为帝者。乃遣使南来，至长沙峤粱岭，遇老人指示，果在岭下十里得帝陵。

重建神庙为前后二殿，分别祀神农和赤松子，明清两朝又多次重修。今日炎帝陵为1986年湖南省人民政府拨专款重建，占地2．4平方公里，洣水环抱，山峦叠翠，古树荫翳，烟云出没，蔚为壮观。陵殿坐北朝南，分为午门、行礼亭、主殿、墓碑亭四进。午门左右立戟门、掖门。主殿绘彩龙9999条，殿中供炎帝坐像。殿后为陵墓，今已成为世界华人寻根谒祖之圣地。

湖南关于炎帝下葬的传说留有拜日崇火痕迹。湖南地处南方，盛产朱砂等物，血缘属于炎帝、祝融的后裔，而且尚赤、尚左，尊向东方。故楚人拜日、崇火，两者相合无间。这从众多炎帝神农丧葬的传说中可得到印证。《中国民间故事集成·湖南酃县分卷》中《山鹰遮荫鹿喂奶》：“相传炎帝的娘，一天晚上得了一个梦，梦见太阳好像就在自己怀里一样，热得身

上很难过。惊醒后便怀了孕。怀孕一年零八个月，生下一个男孩。有的说这孩子是太阳投胎，长大以后会像太阳一样，使人欢喜。也有人说他是火星投胎，又带来九口井，有火有水，好上加好，以后会是个有作为的人。"故事中，炎帝神农的母亲梦见的不是鸟类，也不是兽类，而是太阳。女登梦见太阳投胎而生炎帝，正好说明炎帝神农部族是以太阳为图腾，即崇拜太阳的古老部族。

又如《中国民间故事集成·株州市分卷》中《倒挂金钩》："渔夫兴致勃勃地进了大石门，沿石阶往下走过九磴，忽然金光四射，他不得不把眼睛紧闭了一会儿才慢慢睁开，抬头一看，宫灯的中间，炎帝的灵柩挂在四个金钩上面，倒悬在龙爪石下。灵柩、金钩、八盏宫灯，一齐放射出耀眼的金光。渔夫虔诚地叩拜，拜谢神农的大恩大德。"这强大之光就是与安眠在灵宫的炎帝有关联的太阳之光。

在一些炎帝神农传说中，经常出现各种各样的石头，诸如龙脑石、龙爪石、胭脂石、石人排、白鹿石、山鹰石等。石头，多为白色，白石不但与太阳同色，而且也闪光。因而，也与太阳有关联。"胭脂石"的传说叙述炎帝神农死后，他的"妃子"坐在河中间一块石头上梳妆打扮，以便与亲人永远告别。这块"石头上面有一小池，池里积满了清水，就好像一面圆圆的镜子"，正当她对"镜"盛装时，"山洪突然暴发，妃子被大水冲进了石头底下的深潭去了"。又说黄阳山上的群石的来源是因为久等炎帝神农的灵柩而由众人"坐化"成的。"那个打黄阳伞的，变成黄阳山；两个放铳的变成了两块大石头；那些坐着、站着、睡着就地等候的人全都变成为石"，既有太阳辐射的象征，又有荫护万物的宗教意义。使人们自然地与太阳联系起来。

古籍所载与民间传说不谋而合。罗泌说，炎帝神农氏的后裔庆甲、徕（亦称炎帝）"俱兆茶陵"，即居于茶陵得到了发展。而且罗泌父子还亲眼看见炎帝部落的后裔及其仍以"炎帝"相称的首领，确实曾徙居茶陵、酃县等地，死后即葬于此。炎帝陵，或是这些神农氏后裔为奉祀其先祖而设置的衣冠冢，或是神农氏后裔迁居茶陵自称"炎帝"的首领的坟墓均有可能。而宋代仍保存的二百多座古坟，显然是这支徙居茶陵的炎帝部落后裔的氏族公共墓葬。

三、湖南炎帝地名传说中的农耕文化色彩

炎帝神农氏所属的部落是我国最早进人农耕的部落，炎帝则被奉为农业的创始者。《周易·系辞下》曰："包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。"《管子·轻重戊》曰："神农作树五谷淇山之阳，九州之人乃知谷食。"《逸周书》曰："神农之时，天雨粟，神农遂而种之。"由于炎帝部落较早地从原始采集、狩猎生活过渡到原始农业经济，因此他们对于在湖南传播推广农耕技术和促进当地农业的发展，无疑作出了巨大的贡献。嘉禾、耒阳等地名的由来，均与此有关。

在河南与湖南都有"淇山"。河南禹县有箕山。而湖南宜章县南有"骑（淇）田岭"，桂阳县北有"淇江"。而淇江之阳有嘉禾县。据王应章《嘉禾县学记》载："嘉禾，故禾仓也。炎帝之世，天降嘉种，神农拾之以教耕作，于其地为禾仓。后以置县，徇其实曰嘉禾县。"传说"嘉禾县"就是"天雨粟"，神农最初教民耕种的地方。

据《衡湘传闻》载，神农氏之裔赤制氏，"作耒耜于郴州之耒山。"明《一统志》云："耒水出郴州耒山。""耒山"、"耒水"，均因神农后裔在其地制作耒耜而得名。今耒阳县则因

处耒水之阳而得名。

茶陵县还有尝药亭的地名，传说为神农氏采药捣药之迹。神农氏又命臣郴夭（一作刑天）作《扶持》之乐。郴夭据说是郴州人，郴州正因郴夭居此而得名。《神仙传》说，赤松子是神农时的雨师，《明一统志》记载，华容县有赤松子亭（今属南县县城），《浏阳县志》也载县境有赤松山，今慈利县也有赤松山和赤松村，这都是炎帝氏族赤松子后裔曾迁居于此所留下的遗迹。湖南境内这么多的神农氏遗迹，正说明炎帝神农氏的后裔居于湖南，把原始农业技术传教给湖南人民的事实。因此战国时期著名的农学家楚人许行，正是神农氏后裔许国的子孙，他继承神农氏传统的农学经验，托神农之言，写成《神农》20篇，又有《神农教田相土耕种》14篇等农学著作。

在炎帝下葬的传说中也遗留着有关农耕风俗的痕迹。如酃县（今炎陵县）《踩田的来历》，讲述炎帝神农下葬途中，灵柩经过茶陵境内，抬棺的、送葬的人群，手拄哭丧棍，唱着丧歌，在田垅里走过，把一些禾苗踩倒了。没想到秋收时，这些曾被踩过的田的稻谷反而长得特别多。从这里人们悟出并摸索出一种新的耕作方式——踩田。以后，插秧十来天后就有了“踩田”（踩松禾蔸踩死杂草）的风俗。

南岳衡山的最高峰祝融峰则因炎帝后裔祝融部落而名。在漫长的岁月中，祝融部落逐步从炎帝集团中分离出来，并转而投靠黄帝部落集团。黄帝对祝融则加以重用，令其居火正，管理南方。《管子·五行》载：“黄帝得祝融而辨于南方。”《路史·后纪四》曰：“祝融为黄帝司徒，徙居江水。”《史记·楚世家》的记载更详：“高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。”后繁衍成祝融八姓，其中季连芈姓之后，“或在中国，或在蛮夷”。也就是说，祝融氏后裔有一部分杂居于“蛮夷”之中，很可能逐步同南方“蛮夷”融合了。在湖南也就产生和留下了不少有关祝融的传说和遗迹。祝融被奉为南方的神，与炎帝相配。故宋初建炎陵庙时，“以祝融配食”。衡山的主峰岣嵝峰，因称祝融峰。因祝融“葬衡山之阳，是以谓祝融峰也”。《水经注》也载：“岣嵝……南有祝融冢。楚灵王之世，山崩毁其坟，得营丘九头图。”

综上所述，炎帝之“炎”有两层意义，一是阳光哺育、放火烧荒等农耕文化的滥觞，二是崇日尚火的图腾信仰和文化。从而可得出如下结论：从表层内容看，湖南炎帝神农传说主要讴歌了远古时代南方地区的农耕（神农）文化，以及炎帝把整个生命和精神都奉献给了自己民族的不朽功绩。从深层蕴含考察，则是反映了一个崇日尚火的古老民族千百年来顽强地传承着自己的图腾信仰、民族文化，表现出强大的生命力和蓬勃向上的精神风貌及其对整个中华民族及世界优秀文化作出的卓越贡献。正因为如此，湖湘人民对炎帝神农氏十分怀念。诚如清·王万澍《衡阳稽古》所言“衡、湘之间，其民至今犹念柱（即二世炎帝柱），凡一境数里，共奉一柱，以春祈秋报焉，谓树者柱也。又所在有神农祠。”

参考文献：

(1) 何光岳：《炎帝氏族的繁衍和迁徙》，《三湘掌故》，湖南教育出版社2000年版。
(2) 李鸣高：《湖南是炎帝文化的发祥地》，《湖湘文史丛谈》，湖南大学出版社2001年版。
(3) 伍新福：《湖南通史古代卷》，湖南出版社1994年版。
(4) 巫瑞书：《南方民俗与楚文化》，岳麓书社1997年版。
(5) 陈先枢：《湘城文史丛谈》，中国文联出版社2001年版。

花山崖壁画先民生业与炎黄农耕文化

黄汝训* 黄 喆**

花山崖壁画地处广西西南部左江流域，自西向东，分布于宁明、龙州、大新、崇左、扶绥等县，上游水口河接越南北部边境，下游连邕江段为自治区首府南宁市，北临右江河谷，南近防港。这里崇山峻岭，丘陵广阔，江河纵横，气候高温多雨，土地肥沃，适宜农业耕作，曾以左、右江汇合邕江一带为中心形成过我国原始农业种植出现较早而且发展较快和比较发达的地区之一，为共同推动中华民族文明历史作出了贡献。那么，崖壁画先民的远古文化、传统生业，及其与炎黄农耕文化的关系如何呢？对此，本文根据考古发掘资料和历史传说记载试加粗浅地叙述。

一、崖壁画先民远古文化

大约距今一万年左右的旧石器时代晚期，广西西南部左江流域就有了人类的广泛活动。崇左县濑湍乡绿青山矮洞发现的人类牙齿化石和打制石器，被认为与“柳江人”同一时期的文化遗物[1]。“柳江人”是对1958年在柳江县新兴农场通天岩发现的人类化石年代文化代表鉴定的称谓。从体质特征判断，“柳江人”晚于“蓝田猿人”和“北京猿人”，但早于“山顶洞人”和“资阳人”，是形成中的蒙古人种的一种早期类型，为迄今在我国以至东亚发现的最早的现代人的代表。

左江流域是发现新石器时代遗址较多的地区之一。这类遗址早期分布于沿江的河畔、台地和石灰岩洞内，如龙州县弄岗自然保护区陇山片企鸟19号洞，崇左县濑湍乡六京村角磨屯大岩、车站村达岩和新地屯大岩等。同这些洞穴遗址时代相当的还有一些贝丘遗址，目前已知的有宁明县著名花山崖壁画下方倒石锥坡贝丘、扶绥县城西郊江西岸和昌平乡敢造贝丘。就以扶绥县江西岸和敢造贝丘遗址为例[2]，文化堆积主要是螺壳层，其中包含为数甚多的石、蚌、骨、陶器和大量的动物骨骸。石器制作普遍采用磨制方法，打制石器所占的比例为数很少，骨器使用切割技术，琢磨较精细，蚌器被大量的制造和使用，陶器皆盘条手制的夹砂粗陶，纹饰以绳纹为主，器形多圜底器。代表新石器时代早期的一种类型，大量石制斧、锛、杵、磨棒和蚌刀等农业工具和谷物加工工具的出现，说明当时人们已有原始农业活动，懂得种植谷物和饲养家畜。谷物算不上主粮，但作为辅助食物，似已有之。因为这些石斧、石锛、石磨盘、磨棒和蚌刀都是有关谷物种植、收割和加工的工具。这种锄耕农业是以石器为主要特征的，同时兼用木制工具。年代测定结果距今七千多年。

* 黄汝训：广西宁明县政协副研究员。
** 黄 喆：广西农业职业技术学院助理馆员。

新石器时代中期的遗址，分布于左江流域石灰岩洞的主要有：宁明县驮龙乡珠山崖画北下洞和攀龙屯羊岩、龙州县上金乡进揭村沉香角崖画下方溶洞和八角乡八角岩、大新县揽圩乡新球村歌寿岩及其附近逐龙洞。以大新县歌寿岩遗址和龙州县团结村出土器物为例[3]，生产工具均为磨制，器形以有肩石斧，有段石锛为代表，陶器以轮制、绳纹夹砂陶为主，主要器形有圜底釜和三足罐。上述诸处洞穴所见陶器，有的完整，有的已破碎，但其火候都比较高，磨制石器也制作得比较精致。说明当时原始农业，在原来的基础上，已有一定的巩固和发展。

新石器时代晚期的遗址则分布在以左、右江汇合邕江一带为中心的河畔和附近丘陵坡地上。这类遗址范围大，分布密集，遗物丰富，代表器形是大石铲。发现主要地点有：崇左县雷州乡更别村南吞云岭、扶绥县渠黎乡渠莳村韦关和中东乡九和村那淋屯。零星发现者很多，如扶绥县中东乡金光农场同正分场和旧县村凤凰岭，扶绥县渠黎乡渠凯村强介屯、扶绥县昌平乡中华村、扶绥县城附近江岸、崇左县驮卢镇农里村、崇左县新和乡四把屯、大新县太平乡中军潭水库附近，龙州县新昭村附近，宁明县板棍乡附近等地。以扶绥县那淋屯遗址为例[4]，文化层深厚，出土器物除大量的形式多样和制作精细的石铲外，还有犁、锄、双肩斧、锛、凿等磨制石器伴出，遗物成堆叠放，排列整齐。有人推测，当时已有一定的金属工具予以加工，或可能进入了铜石并用时代。看来这些器物绝大多数应是实用的农业生产工具，由于出土数量众多，说明农业生产已成为当时主要的生产活动，这一地区当时锄耕农业已很发达。碳素测定其绝对年代为距今四千七百多年。

二、崖壁画先民传统生业

远古时，花山崖壁画先民是从渔猎、采集过渡到农业、畜牧业和手工业的。在广西西南部左江流域目前所发现的遗址文化中，我们看到，崖壁画先民们经历了原始农业、原始畜牧业和原始手工业的发展过程，不同的时期又有着不同的发展阶段。

（一）原始农业。左江流域本是我国野生稻故乡之一。新石器时代早期文化，其共同点都有聚居的村落遗址，有一定数量的农业劳动工具和与农业生活密切相关的陶器，包括炊具和饮食具出土，及扶绥县江西岸近邻的邕江贝丘遗址陶罐中发现有粳稻粒炭化物及一些灰白色谷壳粉末，如无一定的种植面积与相当的收获量，就不会有如此剩余的粮食储存下来。这就是说，在这些新石器时代早期文化中，都含有农业因素，是典型的农业文化[5]。从这些农业因素看来，当时的农业生产虽较粗放，但已发展到原始锄耕农业的阶段。自耕作到收割的农业劳动工具齐全，而且有石磨盘和磨棒之类谷物加工工具，这表明当时的原始农业已有一定基础，农业生产已经逐步成为主要生产活动和人们的主要生活来源，氏族成员过着较为安定的定居生活。当时种植的粮食作物，有旱地作物和水田作物两种，前者为芋、薯、粟类等杂谷，后者为从杂谷的复合体中独立出来的水稻，其中西部主要种杂谷，东部种水稻；或者说丘陵和山地多种杂谷，河畔及水源充足台地种水稻。农业是由妇女的采集野生果实发展而来，早期农业自然地成为妇女的专业，因而在锄耕农业阶段，经常性的农业劳动一般由妇女承担。广西西南部壮族在建国前还保留着一些母系氏族社会的残余形态，妇女负责整个生产过程中的主要工序和生活的主要工作，如犁地、灌水、除草、收割甚至打场、运输等农活以及饲养耕畜、家禽、纺织和煮饭等家务劳动。狩猎经济仅次或相当于农业生产，在当时条件下，它是比较可靠的生活来源之一。遗址发现很多石镞、骨器及食后的动物残骨，表明它是

一种辅助生产，狩猪需要较强的体力，主要由男子承担。

值得注意的是，距今七八千年的新石器时代早期，左江流域的原始农业虽已具有一定的发展基础，但农业耕作的面积和发展规模并不大，主要表现在当时的农业聚落遗址发现还不多，面积也较小，文化内涵亦不甚丰富，这就说明当时的农业耕作，发展规模有限，农业聚落亦少，农业文化并不很发达。从上述农业文化目前的发掘资料看，其发展水平亦不平衡，因为这些遗址同属一个文化年代，东部文化内涵较丰富，发现的贝丘遗址多一些，尤其农业劳动工具包括石斧、石锛、石镰和石磨盘、磨棒的加工制作较精细，而西部目前发现的贝丘遗址少，洞穴遗址较多，文化内涵亦不甚丰富，尤其农业劳动工具加工制作略稍粗糙，并且有较多的打制石器伴出。这些观象表明，东部文化的农业，似乎比西部文化的农业出现较早，耕作比较进步，生产水平也较高一些。

广西西南部的原始农业，是在距今六七千年的新石器时代中期进入新的发展阶段。这一时期，左江流域基本上到处都有农业聚居村落分布，有的村落面积相当大，人口三四百人，少的也有二百人左右，遗址内有很厚的文化堆积层，文化内涵丰富。在村落遗址内，一般都有房基、灰坑和墓葬的发现，也有较多的农业劳动工具和与农业生活密切的多种生活用具出土。个别遗址内发现的墓葬和灰坑还见有可辨的农作物遗迹。这些情况反映出当时在左江流域，村落密布；耕作面积和农业种植规模亦比较大，生产水平较高，农业文化已比较发展，定居生活稳定。到距今四五千年的新石器时代晚期，又出现不少新的农业聚居村落，而且出现似为最初城址、聚落遗址的文化，内涵更加丰富，农业文化亦更加发展，由此表现出当时的原始农业已处于发达阶段。纵观中、晚期文化的农业，生产水平比早期有进一步提高，突出反映在农业劳动生产工具的加工制作有所改进。有肩石斧多为体形厚重，这有利于砍伐；石铲则多为体宽而薄，刃锋利，这有利于翻土；尤其是石铲和石刀之类工具体部多为钻孔，这有利于安装木柄时使铲体与木柄捆绑更加结实。因此，大石铲的出现，被人们称之为新石器时代晚期广西西南部左江流域社会生产力发展的新标志。

（二）原始畜牧业。家畜的饲养是在原始农业有一定发展基础、定居生活较为稳定的条件下出现的。随着原始农业生产水平提高，定居生活日趋稳定，家畜的饲养就得以逐步发展起来。

广西西南部是我国猪、鸡、狗、牛野生属种资源丰富的地区之一：这类禽兽动物都有着野生的习性，在渔猎时代，人们捕食它，随捕随吃，后来原始农业发展，为了储备食物，就把它活捉回来喂养，经过很长的一段时间，野生禽兽逐渐被驯化成为家畜家禽，这应是家畜及其最原始的畜牧业。当时的家畜家禽饲养似乎主要由妇女承担。根据动物骨骼鉴定，已经驯养的有猪、狗，可能驯养的有牛、羊，大量尚未成年或青壮时期被宰杀供食的动物骨骼即可证明。这些家猪骨骼在新石器时代早期的广西遗址中已有发现。左江流域家禽中还有鸡的饲养，遗址发现不少数量的鸡骨，说明这一地区当时就有养鸡的纪录，而且标志着先民在远古就开始了驯养生涯。家鸡由野生的原鸡驯化而来。原鸡是一种林中鸟类，今广西西南部尚有原始鸡的踪迹，原始养鸡采用放养法，不设鸡圈，任其自由觅食活动，鸡的习性喜栖高枝，现已因驯化时间久远而不明显，但在驯化之初则保留得更多，所以先民养鸡除筑鸡窝（称为埘），还常设枝木柱上横一木桩（称为桀），正如后来《诗经·王风·君子于役》所说："鸡栖于埘"，"鸡栖于桀"。这种根据不同条件为鸡制作的栖息之所，充分反映了距今七八千

年的原始的管理方法。

拘禁和野牧是原始农业饲养家畜的主要内容和手段，就在建国之前的广西西南部还有猪、牛野牧的惯例，住在山里的农民把牛赶入山林，任其自然地生活着，农作季节找回犁耕，过后继续野牧如故；养猪亦有类似情形，白天放猪于山野食植物根茎果实，晚上要归家喂料。这种野牧的存在，应该是原始锄耕农业和石器时代村落相对定居适应的遗留与影响的结果。

（三）原始手工业。原始手工业的发展，可以说是随着农业种植的出现和定居生活的开始而启动的。为了从事农业种植，先民们就必须加工制作农业劳动生产工具和营建定居的房屋；为了与农业生活相适应，又要创造与农业生活所必需的各种生活用具，这就启动先民们去加工制作各种手工业产品，成为发展原始手工业的开端。当农业生产日益发展，定居生活日益稳定，先民们的生活需要和要求日益提高，为了满足生活需求，从而又使先民不断创造出更多的手工业产品和提高产品的质量，并扩大了手工业生产门路和提高技术水平，使原始手工业进一步发展起来。在考古资料中，新石器时代的早、中、晚期文化，原始农业发展程度不同，手工业的发展程度亦不同。早期阶段的原始农业还不很发展，手工业亦不很发展，遗址内含的手工业工具及其产品都较少；中、晚期阶段的原始农业有了发展，出土的手工业工具及其产品亦开始增多，质量亦提高，就很说明这个问题。

原始手工业包括制石业和制陶业，种类繁多，主要有：农业劳动工具如斧、锛、刀、磨盘、磨棒等石器产品和较多的与农业生活密切相关的各类生活用具如釜、罐、碗、杯、瓮等炊具、饮食器和储容器的陶器产品。其中最具特征的重要手工业部门应是制陶业。这些新石器时代遗址出土的陶器表明，当时花山崖壁画先民已能按照不同的用途制造各式陶器。距今七八千年生活在左江流域新石器时代的远古先民就以粗砂和蚌壳粉末作为原料，制烧成了直口、深腹、圜底的釜、罐等夹砂陶器，这些陶器器形简单，制作粗糙，器形厚薄不匀，火候较低，一般烧成温度在800℃左右，器表饰以绳纹、篮纹等印纹，呈灰色或红褐色，器形浑厚古朴，带有较浓厚的原始性。稍晚一些时候，生活在宁明、龙州、大新等地的远古先民，他们在前人的基础上，把陶器的制作向前推进了一步，胚泥淘炼较前精细，品种增多，形式亦有变化，器形厚薄也较均匀，一般都较薄，器表往往饰以粗细的绳纹。大新县揽圩乡歌寿岩遗址出的三乳足陶罐和直口圜底陶釜，胎泥细腻，器壁薄，呈灰色或褐色，器表满饰细密的绳纹，具有明显的地方风格；陶器器形规整，厚薄均匀，表明轮制技术在这里已经被采用，而轮制技术在制陶工艺上的被采用恰恰是标志着左江流域制陶业的发展已达到了一个新的阶段。

至于制石业方面，到距今四五千年的新石器时代晚期，石铲遗址的普遍涌现，这些遗物成堆叠放，排列整齐的现象，表明遗址是专门制作石器的工场，可知当时的农业与手工业有了初步分工，手工业已逐渐认农业中分离出来成为独立的生产部门了。

三、左江流域原始文化与炎黄文化关系

作为我国原始文化的重要组成部分，广西左江流域发现的原始文化，各个阶段互相衔接，展示出它本身长期发展的连续性与继承性，与中原大地诸原始文化相比，具有着明显的地方特色；但同时，它又受到长江流域乃至黄河流域诸原始文化的深刻影响。

我们知道，中原大地的原始农业，据历史传说记载出现于炎黄时代。远古时，据说聚居

于中原大地的炎帝和黄帝氏族部落，已经从事农业生产，过着农业定居生活，其中炎帝是农业的发明者，而黄帝则进一步扩大农业种植，发展农业生产。炎帝发明农业的事迹，有不少的传说记载是很生动的，如《逸周书》、《管子·轻重戊》、《帝王世纪》都是说神农氏创制农业耕作工具，开始教民种五谷，以获得食物。由于炎帝“教民耕种，神而化之，使民宜之，故谓之神农”[6]。黄帝时代推广农业种植，进一步发展农业生产的事迹，亦有同样的情况，如《史记·五帝本纪》说：黄帝时已“时播百谷”，从种种传说记载看，中原大地的原始农业在炎帝时代已经出现，并有一定的发展，到黄帝时已相当发达。左江流域原始文化深受长江流域和黄河流域诸原始文化的影响，主要表现在：

（一）耕作方法。神农其人，据说“以火德王”，“为火师而火名”、“号炎帝”[7]等等，说明神农创造了火耕方法，即用火焚烧地面上的草木，将野林地垦为农田，所以古书上说神农氏又叫“列山氏”，列山即烈山，意为放火烧山。列山氏“子曰柱”[8]，柱自幼随神农从事火耕农业，焚烧山林，开垦耕地，熟悉农活，发明了挖穴点种的尖头木棒。上述这些，正是原始点耕农业互相连接的两个主要工序。因此，关于列山氏的传说，实际上就是原始点耕农业耕作方式的人格化。花山崖壁画先民的原始农业，作为农业的起源，其最初的阶段亦有点耕。在未点耕前，将树木砍掉、晒干、烧光，以草木灰留做肥料，然后用尖木棒挖穴播种，播种前不翻土，播种后亦不耕除草，这种史前木制点耕方法曾出现于新石器时代早期当中，从古代传说和史料里可以看到点耕农业的存在；直到建国前的个别偏僻山区仍有点耕原始农业的残迹。

(二）农具制作。《路史》说：“神农磨蜃”。《周书》说神农“作陶冶斤斧，为耒耜鉏耨”。可知神农为种植谷物而发明了耕作农具（耒耜）、锄耕农具（鉏耨）和收割农具（蜃，即蚌刀、蚌镰），这些农具在中原大地是常见的。木制工具因容易腐烂不象石制工具那样好保存，原物出土难以看到。从农具制作上看，左江流域与中原大地比较，一些出土遗物很是相同或相似。以新石器时代晚期的石铲为例，大量石铲中，形状略似$\mathrm{I}_1\mathrm{II}_2$式，即两腰直线互相平衡，双肩或平或钭，有柄。这种石铲有的通体磨光；有的只磨一面，另一面仅打制切削；有的只经打制，似为半成品。一般高 12. 3—26、宽 7. 5—14.2、厚 0. 8—1.7 厘米。另有一种两腰直线不平衡，从肩部往下至刃部逐渐扩展如扇形，双肩或平或斜，有柄，通体磨光，高 10.4—23. 4、宽 6.1—11. 4、厚 1. 1—1.9 厘米。这些遗物，郑州西郊仰韶文化遗址出土就有发现，说明这类石铲与中原大地原始文化有着内在的联系。在互相交流中逐渐形成统一的文化整体。

(三)“稻作文化”的社祀崇拜。种子栽培型农业，由于生产的稳定性不高，其祈求神灵保佑丰收和收获感恩等农耕礼仪盛行，也就产生特定的祭司阶层的环境。当人们无力战胜各种自然灾害的时候，便希望借助于神灵的力量，是有“祈”的出现；而当风调雨顺、五谷丰登的时候，人们便认为这是神灵的恩赐、于是要加以报答，是有“报”的出现。祈、报的目的在于“媚于神而和于人”，祈、报的对象社稷即五土之神和五谷之神是主要的。社祀是地神崇拜高一级的表现形式。此类大型宗教建筑在扶绥县那淋屯同一性质而且地望相邻的隆安县大龙潭就有明显发现[9]，其地为低矮半缓坡岗，间有开阔平地，遗址即分布于左、右江汇合处的第二级台地上，范围约 5000 平方米，在发掘的 820 平方米范围内，发现许多烧土坑、祭坑和炭屑。其中祭坑内排列石铲现象构成遗址最大特色，石铲放置成一定组合形式，包括

直立、斜立、侧放、平直等四种形式，每组2—20件不等；祭坑大都是圆形竖式，口径和深度各为2米左右，最大者坑深3．33米，坑壁经过修整，有斜坡或阶梯状通道，坑内石铲排列有序，往往将石铲、烧土重叠数层，放置成圆圈状或“凹”形，铲柄朝下，刃部朝上。遗址中还发现许多烧土小坑，一般都呈现圆形。该遗址内涵单纯，遗物以磨光石铲为主，仅完整石铲就有231件，形体硕大者居多，最大者长70余厘米，重几十斤，小者仅重数百克，不少石铲为平刃，可见无实用价值，其功能想必是专门用于祭祀场合。这些石铲为有意识安放，密排立置，相聚成组，此种观象，正是社祀崇拜的特点。土坑为地神栖居之所，而排列有序的石铲则是社主的象征。坑内的烧土、灰烬、炭屑等物表明当时主要是采用禋祀的方式祭社神的。这处社祀遗迹的规模以及构建特点表明，当时这一地区的农业已进入了繁荣兴旺的稻作文化阶段。所谓社祀，实际上祭的是农神。据说其起源于颛顼时，尔后高辛氏，尧舜夏皆因袭。

注释：

[1] 贾兰坡、邱仲郎：《广西洞穴中打击石器的时代》，《古脊椎动物与古人类》（第二卷第一期）；何乃汉、覃圣敏：《试论岭南中石器时代》，《人类学学报》1985年第4期。

[2] 广西族自治区文物工作队：《广西南宁地区新石器时代贝丘遗址》，《考古》1975年第5期；《石灰岩地区碳14样品年代的可靠性与甑皮岩等遗址的年代问题》，《考古学报》1982年第2期。

[3] 广西壮族自治区文物管理委员会：《广西出土文物》，文物出版社1978年版；王克荣：《建国以来广西文物考古工作的主要收获》，《文物》1978年第9期。

[4] [9] 广西壮族自治区文物考古训练班、广西壮族主治区文物工作队：《广西南部地区的新石器时代晚期文化遗存》，《文物》1973年第9期；《放射性碳素测定年代报告（九）》，《考古》1982年第6期。

[5] 覃乃昌：《壮族稻作农业史》，广西民族出版社1997年版。

[6] 《白虎通义·号》。

[7] 《帝王世纪》；王符：《潜夫论·五德志》。

[8] 《路史·炎帝纪下》。

试论两广地区腰坑墓的族属及其文化特征

——炎帝后裔苍梧部落南迁两广

莫志东*

1974年，广西壮族自治区文物工作队在今桂林市平乐县银山岭上发掘了165座古墓葬，其中有99座战国至西汉初年的墓葬墓底中部有方形、长方形或圆形腰坑，坑内埋藏一件陶器，陶器内填满积土[1]。这么多的腰坑墓在两广地区当时还是首次发现，因此这种墓葬的形制和族属立即引起了两广地区考古学界的注意，他们一般认为这种墓葬形制是殷周腰坑墓的遗俗[2]，是当地越人或西瓯越的特殊葬俗[3]。这之后的二十多年间，广东封开利羊墩[4]，广宁铜鼓岗、龙嘴岗[5]，广西岑溪花果山[6]，灵川七星坡[7]，相继发现古代腰坑墓群。这些古墓群的发现和发掘为我们研究这些古墓葬的族属提供了宝贵的资料。笔者通过古代文献的记载、前人的研究结合两广两湖地区腰坑墓分布的时代地域特征，认为两广地区腰坑墓是春秋末年至西汉初年聚居在两广地区的从陕西丹水地区南迁而来的炎帝后裔苍梧部落人的墓葬，腰坑习俗是苍梧部落聚居在河南、陕西南部时承袭商周文化的结果。

两广两湖地区腰坑墓的分布、分期及其特点

目前，两广地区共计发现160余座春秋至西汉初年的腰坑墓，它们分别是：春秋末期墓2座，即广东乐昌市M_{119}、M_{120}[8]；战国早期墓4座，即广东罗定背夫山M_1[9]、封开利羊墩M_{16}、四会鸟旦山和高地园各1座[10]；战国中晚期墓134座，即广东德庆落雁山1座[11]，肇庆松山1座[12]，广宁铜鼓岗和龙嘴岗4座，封开利羊墩21座，广西平乐银山岭87座，灵川七星坡6座，岑溪花果山14座；西汉早期墓27座，即广东广州9座[13]，封开利羊墩4座，广西平乐银山岭12座，贵港罗泊湾2座[14]。这些腰坑墓在地理分布上连成一片，北到灵川、平乐、乐昌，南到罗定、岑溪，西到贵港，东到肇庆、广州，覆盖北江、西江、桂江流域，集中在西江中游；在时间上又有从北而南由东而西的特点。另外，在封开利羊墩、岑溪花果山、平乐银山岭、灵川七星坡形成了古代腰坑墓墓群，这种墓葬形制应是当时当地聚居民族的普遍习俗，具有民族特征。如广西平乐银山岭战国墓110座，墓底有腰坑的87座，占82.6%；灵川七星坡7座战国中晚期墓，有6座墓墓底设腰坑，占85.7%；岑溪花果山14座战国墓，墓底全部有腰坑，达100%；广东封开利羊墩战国墓带腰坑的也达80%以上。

两湖地区已发表发掘报告的腰坑墓共计23座，它们是：商周时期腰坑墓11座，即湖北

---

* 莫志东：广西壮族自治区灵川县文馆所馆员。

黄陂盘龙坡商墓10座和鲁台山西周早期墓1座[15]；春秋时期腰坑墓8座，即湖北江陵东岳庙1座、湖南长沙沙湖桥M_{36}、汨罗山M_{66}、湘乡大茅坪M_1、新塘冲M_2、郴州地建M_4、资兴旧市M_{324}、祁东小米山1座；战国时期腰坑墓4座，即湖北荆门包山M_2、湖南资兴旧市3座(M_{485}、M_{494}、M_{579})[16]。两湖地区腰坑墓商周时期集中在湖北，湖南没有发现；春秋时期集中在湖南，湖北仅发现1座；战国时期，集中在湖南南部资兴旧市，湖北虽然发现了1座，但它属贵族墓，墓主人是楚国的大夫。因此，两湖地区腰坑墓发现的数量虽然不多，但在地理上自北而南，覆盖两湖地区，并依靠汉水、长江、湘江与两广地区相互连通；在时间上，从北到南，此起彼消，相互衔接。如春秋时期湖南出现腰坑墓时，湖北几近绝迹；战国早期湖南腰坑墓全部集中在南部的资兴旧市，湖北虽出现1座，但又属贵族墓；战国中晚期湖南腰坑墓消失时，两广地区腰坑墓大量出现在桂江、西江、北江流域。

两广两湖地区腰坑墓的族属

《战国策·楚策》“苏秦说楚威王曰：‘楚南有洞庭，苍梧。’”《后汉书·南蛮传》：“吴起相悼王，南平蛮越，遂有洞庭，苍梧。”《淮南子·人间训》载秦始皇“使尉屠睢发卒五十万为五军：一军塞镡城之岭，一军守九嶷之塞，一军处番禺之都，一军守南野之界，一军结余干之水。三年不解甲驰弩，使监禄转饷，又以卒凿渠而通粮道，以与越人战，杀西呕君译吁宋，而越人皆入丛薄中，与禽兽处，莫肯为秦虏。相置桀骏以为将，而夜攻秦人，大破之，杀尉屠睢，伏尸流血数十万，乃发谪戍以备之。”《汉书》：“南方卑湿，蛮夷中，西有西瓯，其众半裸，南面称王。”司马相如《上林赋》：“左苍梧，右西极。”《史记》载南越国：“以兵威边，财物赂遗闽越，西瓯骆，役属焉。”“及孝文帝六年……且南方卑湿，蛮夷中间，其东闽越千人众号称王，其西瓯骆裸国亦称王。”“其相吕嘉年长矣，相三王，宗族官仕为长吏者七十余人，男尽尚王女，女尽嫁王子兄弟宗室，及苍梧秦王有连。”“遣人告苍梧秦王及其诸郡县，立明王长男越妻子术阳侯建德为王。”“光闻汉兵至，降，封为随桃侯。”集解《汉书·音义》曰：“苍梧越中王，自名为秦王，连亲婚也。索引案：苍梧越中王，自名为秦王，即下赵光是也，故云‘有连’。连者，连姻也。赵与秦同姓，故称秦王。”《汉书·南粤传》：“粤桂林监居翁谕告瓯骆四十余万口降。”

这些古代的文献记载，让我们看到两广地区春秋战国至秦汉的民族情况以及它与腰坑墓的关系如下：

1. 春秋战国至秦汉两广地区聚居着称为“苍梧”、“西瓯”、“骆越”的百越民族，由东而西依次分布。战国中期，楚悼王南平蛮越，“遂有洞庭、苍梧”，说明楚国已占据了苍梧部落在湖南南部的聚居区。苍梧越受楚的打击后，一部分与楚人融合，另一部分被迫南迁至桂江、西江流域。1957年安徽寿县出土的楚怀王时代的鄂君启金节[17]，记述楚国的水陆交通干线，已到达湘江上游“兆阳”（今全州县），正好说明了楚占领苍梧聚居区使苍梧部落南迁的历史过程。因此，秦军南下时，西瓯越聚居区应在广西漓江以南桂江以西的地区。

2. 镡城之岭是今之越城岭，九嶷之塞即今之萌诸岭，番禺即今广州，秦军三十万驻守这三地，分别是“塞”、“守”、“处”的关系。如果腰坑墓是西瓯越人的墓葬，梧州至肇庆地区就是西瓯的政治中心，广州离肇庆这么近，秦军与西瓯的主要战场应在广州和肇庆之间展

开，十万大军在番禺怎可安然“处”之。从后来的苍梧越与南越国的亲密关系看，最有可能的情况是秦军和苍梧部落当时为了各自的利益，达成了一种政治联盟，合力攻击西瓯。凿渠通粮道，主要是为了输给桂江至西江中上游与西瓯作战的秦军和苍梧部落的将士。秦军来自中原，不适应岭南的战争，“杀西瓯君译吁宋”后，秦军又遭到越人夜攻，“伏尸数十万”，最后秦军“发谪戍以备之”，“谪戍”应是苍梧部落的将士，苍梧部落为岭南的稳定立下了汗马功劳，赵佗赐与它们的部落首长姓赵，封为苍梧王，并与皇室世代联姻。

3. 南越国时期，苍梧部落聚居在梧州一带，其范围应相当于西汉的苍梧郡[18]，即北到荔浦、平乐，南到岑溪，东到肇庆，西到藤县。西瓯越聚居在秦设桂林郡附近，即今桂平、贵港一带。苍梧部落与南越国有多层的姻亲关系，民族融合已相当明显；南越国与西瓯是“以兵威边，财物赂遗”的羁縻关系，西瓯部落相对独立。如果腰坑墓是西瓯部族人的墓葬，南越国时期非常昂贵的铁器生产工具怎么可能出现在平民墓中[19]，罗泊湾一号、二号墓丛器志中大量的“中土”器[20]绝非赂遗所能得来。如果腰坑墓是西瓯人的墓葬，桂平、贵港一带为何至今未发现南越国时期的腰坑墓群，而部分腰坑墓在南越国的政治中心广州却有发现。“西瓯”的这种独立状态，南越国时期腰坑墓作为西瓯特有民族习俗，为何在墓群中逐步减少甚至消失[21]。

以上的情况表明：南越国时期，两广地区的腰坑墓分布在桂江、西江、北江及其支流河岸附近，有流动特征，它的族属应是苍梧部族，而不是西瓯部族。广州发现的9座西汉初年的腰坑墓，是苍梧部落与南越国皇室、丞相吕嘉家族长期政治联姻的明证。腰坑墓在这一时期逐步减少甚至消失，恰好反映了南越国与苍梧国的密切关系，南越国先进的中原文化逐步影响苍梧部落，使这种反映奴隶制文化的腰坑习俗逐步减少乃至消失。罗泊湾 M_1、M_2 是南越国重用苍梧部族人以兵威边赂遗西瓯的历史反映，是个别苍梧部落贵族继承商周奴隶制文化习俗的极端情况。

平乐银山岭、灵川七星坡、岑溪花果山、封开利羊墩战国墓的墓坑形制和出土器物与武鸣安等秧[22]、宾阳韦坡村[23]、田东锅盖岭[24]的战国墓有明显差异。平乐银山岭等地的墓坑分长方宽坑、长方窄坑、长方宽坑带墓道三种形制，墓底大多设有腰坑，卵石铺底、二层台、枕木槽现象常见，铜柱人首兽首器和铸“王”字形铜器常出现于这些墓群中。武鸣等地的墓坑仅见长方窄坑一种，最大的长仅2．5米，宽0．8米，最小的长1．6米，宽0．65米，无腰坑，未见卵石铺底、二层台、枕木槽现象，随葬器物出现了牛角状铜叉形器，未见铜柱人首兽首器，武鸣安等秧墓群边缘发现有12个大小不一的祭祀坑。平乐银山岭等地的战国墓和武鸣等地的战国墓分属两个不同的区域，应是两支不同的越族人的墓葬。这一时期的腰坑墓仍在桂江、西江、北江流域，应和南越国时期一样，是苍梧部族人的墓葬。

“仓吾”二字出现在西周青铜器上[25]，《逸周书·王会》又有“仓吾”部族向周成王进献“翠翡”的记载，其书云：“南人至众北向……仓吾翠翡。”晋人孔晁作注云：“仓吾，亦蛮也。翠羽其色青，而有黄也。”这表明西周时期南方百越中有“仓吾蛮”的存在。《礼记》、《战国策》等文献又证明，春秋至战国早期，苍梧部落聚居在洞庭湖以南至湖南道州一带。有学者用古代音韵学和古代辞书《尔雅·释诂》考证出，苍梧部族是远古时期颛顼部族人苍舒之后，舒即吾，“仓吾”即苍梧。同时，又引经据典，查阅《礼记》、《山海经》、《大荒南经》、《左传》、《水经注》等文献，考证出苍梧部族最先聚居在陕西商县丹水一带，受尧舜的

打击逐步南迁，夏商时期迁居到湖北均县武当山至汉阳地区[26]。1981年陈怀荃在《安徽省考古学会会刊》第三辑上发文《苍梧考释》，文中明确论证了历史文献记载的“沧浪水”、“苍梧台”、“苍梧山”是苍梧部族的聚居区。而湖北均县武当山、汉阳、湖南汉寿县、武冈县均有古“沧浪水”，湖南道州和江苏赣榆又有“苍梧山”的古地名，湖南岳阳至今还有“苍梧台”的地名存在。这些两湖地区和苍梧部族聚居有关的地名，自北而南依次分布，而且两湖地区的23座腰坑墓在地理上和时间上的分布分期又与这些古老的地名自北而南先后出现极为吻合。另外，两湖地区23座腰坑墓中除湖北黄陂的11座商周墓葬外，其余墓葬的墓坑形制均为长方竖穴土坑墓，墓底腰坑与两广地区出现的腰坑形式基本一致，即长方形、方形、圆形。腰坑内埋放的器物也相同，多为一件陶器，器形有瓮、罐、杯、盂、盒、盘、碗、匏壶等日常生活用器。两湖两广腰坑墓都有不见埋放物的空腰坑，随葬品中的青铜器也基本类似。如广西平乐银山岭、广东封开利羊墩腰坑墓中常出土的斧、锛、钺、凿、短剑、刮刀也常见于两湖地区的腰坑墓，封开利羊墩、四会高地圆的长剑与资兴旧市的V式剑相似，封开利羊墩的戈与资兴旧市、湘乡、益阳、汨罗的戈也基本相似。两湖两广地区腰坑墓的不同之处是两湖地区的腰坑墓年代稍早于两广地区；两广地区个别墓的腰坑不居中；两湖地区除湖北黄陂外，目前尚未发现腰坑墓群。两湖两广地区腰坑墓相似之处大于差异之处。两湖地区腰坑墓年代偏早正说明苍梧部族从北而南的迁移过程。因此，两湖地区的腰坑墓和两广地区的腰坑墓一样，也是苍梧部族人的墓葬。

两广地区腰坑墓反映的苍梧部落文化特征及其来源

两广地区的腰坑墓是苍梧部族人的墓葬，有它自身的特点。它区别于瓯骆人和闽越人的墓葬，既有商周文化特征，又有楚越文化特征，而且与青铜文化相始终。

一、苍梧部落的商周文化特征

商周时期，苍梧部落人正聚居在汉水下游及其以东地区，处在商人的正南面，西周人的东南角，是最接近商周文化的地区。湖北黄陂发现的11座腰坑墓，正处于商周时期汉阳以东的沧浪水地区，是苍梧部族的聚居区。这些墓葬的腰坑形制和做法与商周人的墓葬的形制和做法完全一致，即长方形腰坑内埋一条狗或戈。这可能是苍梧部落人接受商周文化的最初体现。“仓吾”之名首见于西周青铜器铭文和《逸周书·王会解》，苍梧部落与西周的这种密切关系，足以证明他们完全可能接受商周人的腰坑习俗。研究者认为，殷周人的腰坑习俗主要来源于殷周人建房奠基[27]，《小戴礼记·表记》：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”《尚书·盘庚》云：“盘庚既迁，奠厥攸居。”这就是殷人祭神奠基的真实写照。安阳小屯大型宫室基址的中、西门道间埋有两个大陶罐，藁城台西遗址F2南室中西墙基朝内埋一陶罐，研究者认为这些陶罐是在基坑挖成后填土夯筑前于坑底挖小坑埋祭品奠基的[28]。《周礼·春官·冢人》：“大丧既有日，请度甫竁，遂为之尸。郑司农曰：‘既有葬日也，始竁时祭以告后土，冢人为之尸。’”《礼记·杂记上》：“大夫卜宅与葬日。”疏引《正义》曰：“宅为葬地。”这些古文献说明殷周人死后筑墓如同建房一样，也要举行奠基仪式。殷周人的墓葬普遍设置腰坑，腰坑内殉人或狗，也应是这种习俗的表现。两广地区的腰坑在做法上与商周人建房的奠基坑是一致的，2001年笔者亲自参与灵川七星坡战国墓发掘时就发现灵川七星坡M_3腰坑

内的三足罐边缘被部分铺在墓底的卵石盖住，这显然是挖造墓坑后再挖一个圆形奠基坑（腰坑）将陶罐和祭品放入奠基坑内再铺设卵石的结果。平乐银山岭、罗定背夫山、岑溪花果山的腰坑也表明两广地区的腰坑和商周墓葬一样，是一种奠基坑[29]。两广地区腰坑内的陶器瓮、罐、盒、杯、釜、瓿、匏壶等都是盛饭、酒、粥、水果的器物，它的用途显然也与祭祀有关。另外，在苍梧部落的起源地丹水流域上源附近的西安半坡仰韶文化遗址中，F_1 西部居住面下埋着一个带盖陶罐，南壁下埋一个人头骨和一个碎陶罐，研究者也认为这是奠基祭地神的遗物和遗迹[30]。可见，苍梧部落接受商周的腰坑习俗并南传两广，有着非常远古的渊源。

1955 年在河南白家庄发现的商墓 M_3 中，二层台上有一架殉葬的人骨。1934 年至 1935 年洹北侯家庄 M_{1001} 大墓，墓底中心设置腰坑，殉 1 人 1 玉戈，四角各有两坑，每坑都殉 1 人 1 犬 1 铜戈；M_{1004} 殉葬 1 人，又人头骨 13 具，连同中心腰坑已被扰乱的人骨 1 具，共殉 15 人；M_{1443} 墓底中心，有殉人的小墓坑；M_{1550} 中心腰坑殉葬 1 人 1 狗，墓室四角小墓坑各殉葬 1 人。1950 年，洹北的武官村商墓，中心腰坑殉葬 1 人及 1 铜戈，二层台上东侧殉 17 人，多为壮男，西侧殉 24 人。1971 年洹北后冈村 35 座商墓中，普遍设有腰坑和二层台，而且腰坑和二层台都有殉人的现象，腰坑的殉人，下肢蜷曲，两手放在头部，二层台上的殉人被刖去了一条腿。1958 年至 1959 年在河南大司空村和小屯两地发掘商墓 137 座，有殉人的 4 座，大部分殉人埋在二层台上。1965 年至 1966 年山东省益都县苏埠屯 M1 中，中心腰坑、奠基坑、二层台都有殉人，东面二层台殉 6 人，西面二层台殉 1 人。1951 年在陕西客省庄发现西周墓 3 座，在二层台上各有侧身殉葬的 1 人。1954 年，在普渡村又发现 1 座西周墓，中心腰坑殉葬一狗，在椁室北边殉葬 2 个小孩[31]。据发掘这些墓葬的考古学家现场观察，二层台上的殉人是在墓坑填土填到一定程度的时候杀殉的[32]。殷周时期古墓葬里的二层台除了便于筑墓人上下和封盖椁板外，似乎在筑墓的程序上还有另一层喻意。据考古学家发掘殷商宫殿遗址后认为，殷人营造宫殿要举行四种仪式，即奠基、置础、安门、落成。奠基就是在基坑挖成后，在基坑底下再挖一个小坑，埋 1 狗或 1 人；置础就是当基址打到相当高的时候，在置础竖柱之先，挖破基址，埋葬狗、牛、羊、人等；安门就是在大门内外左右埋葬人兽，以示保护之义；落成就是在建筑完成后再在建筑物前埋葬一些车马人兽[33]。殷人筑墓如同建房，墓室四角的殉葬坑殉人埋戈，应和建房一样有守护和置础的含义；二层台上的殉人则有安门之义。两广地区腰坑墓所在的墓群中也有二层台现象，如平乐银山岭、灵川七星坡、乐昌对面山。但是，两广地区的二层台和腰坑都未发现殉人或狗，腰坑内普遍埋一件陶器，但有空坑现象；二层台则普遍无陶器，但有个别墓埋有陶器，如平乐银山岭 M_{115} 北面的二层台上就斜置一陶瓿，M_{24} 北面二层台上平放一只陶杯。陶瓿、陶杯均为盛酒、粥等饭食的容器，它们出现在二层台上也应有祭祀的含义。两广地区苍梧部族人墓葬里的二层台大部分上面没有陶器，并不表明两广地区苍梧部族人筑造二层台没有筑墓程序的祭祀含义，它同腰坑内出现空坑现象是一致的，很有可能两广地区苍梧部族人筑完二层台盖好椁板后上面不便放置圆形的陶器就杀禽或撒饭进行祭祀，因而二层台上很少留下用于筑墓程序祭祀的陶器。腰坑处在墓坑底平线以下，便于掩埋，不影响椁板和棺床的放置，因而普遍有陶器置于其内。

铜柱人首兽首器经常出现在春秋战国时期两广地区的贵族腰坑墓中，是岭南地区特有的

现象。目前已出土37件，即1962年广东清远县马头岗战国墓出土4件；1972年肇庆松山战国墓出土4件；1973年四会鸟旦山战国墓出土4件；1974年四会高地园战国墓出土2件；1975年怀集冷坑栏马山春秋墓出土4件；1977年罗定南门垌战国墓出土4件；1983年罗定背夫山战国墓出土4件；1972年广西恭城秧家出土2件；1974年平乐银山岭六座墓各出土1件；1981年象州下那槽村出土1件[34]；1981年北流白马镇隆安村出土1件；1989年岑溪丰根山出土1件[35]。其中肇庆松山、四会鸟旦山和高地园、罗定背夫山、平乐银山岭的铜柱人首兽首器，明确出自腰坑墓墓室内。它们一般四件一组，分立于墓室四个角或墓室前后左右四个方位。因此，笔者认为两广地区铜柱人首兽首器既是苍梧部落贵族墓的特有文化特征，又是苍梧部落贵族继承商周贵族墓筑墓时进行人殉牲殉的反映，理由如下：

1. 铜柱人首兽首器出土地域是春秋至战国苍梧部落的聚居区，而且普遍出自贵族腰坑墓中。

2. 出土4件组的墓葬集中在湖南的正南方，即北江和西江下游，墓葬偏大，随葬品较丰富。桂江流域和西江中游出土1－2件组，墓葬稍偏小，随葬品也相对偏少。这符合古文献对苍梧部落政治中心即贵族聚居区的记载。

3.4件组、2件组、1件组的等级差别和殷周贵族墓的四角殉葬坑、两侧殉葬坑、一侧殉葬坑的等级差别基本一致。

4. 清远铜柱人首为圆脸，深目，闭口，宽鼻，大耳有贯孔；象州铜柱人首颅顶圆弧，小耳，眼眶下陷；罗定南门垌铜柱人首方头方脸，突鼻，眼、口凹陷，无耳；罗定背夫山铜柱人首圆眼凹陷，高鼻；四会鸟旦山、高地园铜柱人首颅顶宽，眼深凹，吻突出。这些人首形象极为低贱，而且铜柱有插销或榫眼，就如同奴隶戴着枷锁。这与商周奴隶制文化相吻合。

有学者认为，铜柱人首兽首器是权杖器物，是贵族祭祀、出巡、征战时用的[36]。但铜柱人首兽首器在这些墓葬里的铜器中制作最为草率、简陋、拙劣，人首五官又不端正，这种看法似为不妥。又有学者认为，它是棺架上的柱饰，是岭南猎头习俗的反映[37]。但广西地区出土的器物一般为1至2件，而且平乐银山岭、恭城秧家出土的是兽首器。因此，笔者认为铜柱人首兽首器是苍梧部落继承商周奴隶制人殉、牲殉的反映，在墓室的四角或棺床两端一端放置这种象征上了枷锁或钉销固定的铜制奴隶、禽兽，就如同放在腰坑、二层台上的陶器一样，是商周墓葬人殉、牲殉的物化结果。之所以铜柱人首兽首器以四件一组为限，是具有“守护”的含义，就如同殷商营建宫殿“安门”程序一样。这种“守护”的概念在恭城秧家铜柱兽首器上反映最为明显，恭城铜柱兽首器顶端是一座小屋，屋上站立一只独角巨兽，其喻意即为巨兽守护小屋，保障小屋内的人畜安全。

二、苍梧部落的楚越文化特征

楚墓普遍开设墓道，头部或壁部设有头龛或壁龛，墓底铺白膏泥或青膏泥。平乐银山岭出现了相当一部分墓葬既有腰坑又有墓道，即长方宽坑带墓道形制，还出现了一座带壁龛的墓（M_{130}）和一座四周铺设白膏泥的墓（M_{64}）。罗泊湾M_1、M_2均有斜坡墓道，木椁四周铺设白膏泥。广东封开利羊墩M_{19}也有“凸”字形带斜坡的墓道，乐昌市战国墓M_{150}北壁上也有一壁龛，壁龛内放置一件陶瓮。武鸣安等秧战国墓是典型的瓯骆越人的墓葬，均为长方窄坑墓葬形制。而岑溪花果山靠近西瓯骆越地区，14座腰坑墓全部是长方窄坑形。

楚地墓葬和瓯骆越人墓葬铜兵器组合都为剑、矛、镞，铜生产工具组合为斧、钺、刮刀、凿。平乐银山岭、岑溪花果山的兵器组合和生产工具组合也是如此。而恭城秧家、四会鸟旦山、肇庆松山出土的大量铜器的纹饰、形制均与湖南、湖北出土的相似。如肇庆松山Ⅰ式铜鼎和长沙战国墓出土的Ⅰ式铜鼎几乎完全一样；铜提梁壶、三足盘、剑、错银铜罍的形制、花纹也和湖南出土的楚器相同。

三、苍梧部落自身独有的文化特征

在平乐银山岭、灵川七星坡、乐昌对面山战国墓群中，不少的墓葬有用河卵石铺底的现象，这在战国时期其它地区的墓葬中没有发现。用河卵石铺底主要用于棺椁防潮和散水，就如同桂北地区明清时期铺设的官道和民居天井一样，这种墓葬一般墓室稍大，随葬品要比其它墓葬稍为丰富些，等级也高些。这应是苍梧部落等级的象征。

两广地区腰坑墓里随葬的陶器普遍都有刻划的符号。一般一器一个，个别的一器两个或三个，分别刻在器物的肩上或者腹部。平乐银山岭刻划符号达 40 多种，重复使用的有 10 多种；利羊墩刻划符号也有 30 多种；灵川七星坡、肇庆松山也都有各自不同的刻划符号。这些刻划符号与西安半坡遗址中仰韶文化彩陶上的刻划符号极为相似，有些刻划符号完全一致。

铸“王”字形青铜器经常出现在苍梧部落人的腰坑墓葬中，“王”字形可能是苍梧部落的族徽。如四会鸟旦山 $M_{1:47}$矛、$M_{1:7}$斧；封开利羊墩 $M_{29:2}$、$M_{46:5}$刮刀；德庆落雁山 $M_{1:3}$矛；清远马头岗铜柱人首器；罗定背夫山铜柱人首器；广宁龙嘴岗 $M_{11:6}$刮刀、$M_{8:17}$矛、$M_{8:3}$矛、$M_{6:34}$矛；湖南长沙浏城桥 M_1 铸“王”字矛等，“王”字形基本一致或完全相似。灵川富足岩洞葬铸“王”字矛[38]和武鸣安等秧 $M_{14:14}$矛[39]可能是苍梧越与西瓯越杂居的产物。1981 年浙江鄞县甲村出土一把铸“王”字矛[40]，后江苏六合县也出土一把铸“王”字矛[41]，这两件铸“王”字形青铜矛可能是春秋时期从长江东迁至江苏、浙江的苍梧越人[42]留下的遗物。

1956 年在苍梧部落聚居区附近的西安半坡仰韶文化遗址中发现了一个铜片，经化验，含有大量的铜、锌和镍。1973 年又在其附近的临潼姜寨仰韶文化遗址中再次发现一个铜片[43]。现在我们无从察考苍梧部落在陕西丹水地区时，是否具备冶炼矿石的知识。但商周时期是青铜文明最为发达的时期，紧邻商周王朝南部的苍梧部落应在继承商周丧葬习俗的同时，还继承了青铜的冶炼和铸造技术。《百越先贤志》记载楚王“赍邦之重宝”，请越人欧冶子和吴人干将铸三宝剑“一曰龙渊、二曰泰阿、三曰工布”。这则记载表明，南方越人掌握了先进的青铜铸造技术。从恭城蛇斗青蛙青铜器[44]、贺县铜牺尊[45]等具有地方特色的青铜器来看，苍梧部落也具备了先进的铸造青铜器的技术。另外，苍梧部落所经历的聚居区湖北汉水以东、湖南南部、两广北部和南部都发现有丰富的铜矿和锡矿，部分地区还有春秋战国至汉代冶炼铜矿的遗址。如湖北大冶的春秋战国铜绿山冶铜遗址[46]；广西北流铜石岭汉代冶铜遗址[47]。《旧唐书·地理志》载铜陵县汉属合浦郡，“界内有铜山”。《太平寰宇记》卷一八五云：“铜山，昔越王赵佗于此铸铜。”唐代铜陵县就是今天的北流县，是南越国时期苍梧部落的聚居区，“赵佗于此铸铜”应是苍梧部族人在此铸铜的反映。北流特大型铜鼓通体饰云雷纹，和商周青铜器上的纹饰相同，也和两广地区西江流域的几何印纹陶上的云雷纹相同。《淮南子·时则训》：“南方之极，自北户孙之外，贯颛顼之国，南至委火炎风之野，赤帝、祝融之所司者万二千里。”高诱注云：“赤帝，炎帝，少典之子，号为神农，南方火德之

帝也。”颛顼之国是炎帝的后裔，苍梧部落的始祖苍舒又是颛顼高阳氏时期的八才子之一。因此，苍梧部落起源于陕西丹水地区冶炼青铜的矿工部落，是颛顼高阳氏时期苍舒之后，是炎帝的后裔。在商周时期，它继承了商周文化和青铜铸造技术，并逐步南传楚越地区。汉武帝元鼎六年平定南越后，大量铁器涌入岭南，苍梧部落的青铜文化失去了存在的基础。但这之后它与顺着右江、邕江、郁江东传的铜鼓文化结合，在西江流域的中游地区创造出了灿烂的铜鼓文化。两广地区的铜鼓数量之多，制作精良，体形硕大，又集中在这一地区，全国均属罕见。蒋廷瑜先生在《粤式铜鼓的初步研究》一文中认为“粤式铜鼓是由滇式铜鼓发展而来，是滇式铜鼓沿珠江水系东下在郁江（古苍梧部落聚居区）南岸与当地文化相融合的产物”[48]，这是非常有见地的看法。

注释：

[1] [2]《平乐银山岭战国墓》，《考古学报》1978年第2期。

[3] 蒋廷瑜：《从银山岭战国墓看西瓯》，《考古》1980年第2期。

[4]《广东封开利羊墩墓葬群发掘简报》，《南方文物》1995年第3期。

[5]《广东广宁县铜鼓岗战国墓》，《考古学集刊》，1981年第1集；《广东广宁龙嘴岗战国墓》，《考古》1998年第7期。

[6] 尚未发表发掘报告，资料由广西壮族自治区文物工作队谢日万同志提供。

[7]《广西灵川马山古墓葬清理简报》，《桂林文博》（内部刊物）2001年第2期。

[8]《广东乐昌市对面山东周秦汉墓》，《考古》2000年第6期。

[9]《罗定背夫山战国墓》，《考古》1986年第3期。

[10]《广东四会鸟旦山战国墓》，《考古》1975年第2期。

[11]《广东德庆发现战国墓》，《文物》1973年第9期。

[12]《广东肇庆市北岭松山古墓发掘简报》，《文物》1974年第11期。

[13] [16] 引自谢日万：《论两广战国汉代墓的腰坑习俗》，《广西民族研究》2001年第2期。

[14] [20] 广西壮族自治区博物馆：《广西贵县罗泊湾汉墓》，文物出版社1988年8月版。

[15] 湖北省博物馆：《一九六三年湖北黄陂盘龙城商代遗址的发掘》，《文物》1976年第1期；黄陂县文化馆等：《湖北黄陂鲁台山西周遗址与墓葬》，《江汉考古》1982年第2期。

[17] 殷涤非、罗长铭：《寿县出土的“鄂君启金节”》，《文物参考资料》1958年第4期。

[18]《汉书·地理志·苍梧郡》。

[19] [21]《平乐银山岭汉墓》，《考古学报》1978年第4期。

[22] [39]《广西武鸣马头安等秧山战国墓群发掘简报》，《文物》1988年第12期。

[23]《广西宾阳县发现战国墓葬》，《考古》1983年第2期。

[24]《广西田东县发现战国墓葬》，《考古》1979年第6期。

[25] 郭沫若：《西周金文辞大系图录及考释》。

[26] [42] 何光岳：《苍梧族的源流与南迁》，《学术论坛》1982年第4期。

[27] [29] 谢日万：《论两广战国汉代墓的腰坑习俗》，《广西民族研究》2001年第2期。

[28] [30] 宋镇豪：《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社1994年版。

[31] [32] [33] 胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭》，《文物》1974年第7期。

[34] [37] 蒋廷瑜：《铜柱形器用途推考》，《考古》1987年第8期。

[35] [45] 广西壮族自治区：《馆藏文物珍品目录》，广西民族出版社1998年版。

[36] 邱立诚：《对粤港地区青铜文化几个问题的探讨》，《广东省博物馆集刊》1999年版。

[38] 灵川县文物管理所：《灵川两处岩洞葬出土青铜器》，《中国古代铜鼓研究通讯》第 17 期。
[40]《浙江鄞县出土春秋铜器》，《考古》1984 年第 8 期。
[41] 引自《广西文物》，1987 年第 3、4 期。
[43] 唐兰：《中国青铜器的起源与发展》，《故宫博物院院刊》1979 年第 1 期。
[44]《广西恭城县出土的青铜器》，《考古》1973 年第 1 期。
[46]《湖北铜绿山春秋时期炼铜遗址发掘简报》，《文物》1981 年第 8 期；《湖北铜绿山古铜矿再次发掘》，《考古》1982 年第 1 期。
[47]《广西北流铜石岭汉代冶铜遗址的试掘》，《考古》1985 年第 5 期。
[48]《古代铜鼓学术讨论会论文集》，文物出版社 1982 年版。

炎帝与东方文明

田兆元*

关于炎帝，传说中他主要在西部及中南部活动，而关于他的遗址，也主要在西部和中南部。炎帝与东方的联系一般为人所忽视。本文试图说明，东方文明在很大程度上受到炎帝文化的影响，东方文明是炎帝文明重要的组成部分。

就考古材料看，东方的早期文明有许多与炎帝文化相合者。河姆渡文化是距今7000年的中国古代早期文明，良渚文化是东方灿烂文化的结晶，他们与西部文明有着千丝万缕的联系。有学者指出：河姆渡文化的器形与文饰与马家窑的彩陶涡纹有一定的联系，而商周青铜器的文饰与良渚文化的神人造形的继承关系已为相当多的学者所认同。东西之间很早就有着文化互动关系。所以，我们说东方文明是炎帝文明不是耸人听闻。

东方文明有三项最突出的特性与炎帝文化关联密切：

一、农业。尤其是耜耕农业。这在传说中曾被视为炎帝的重大发明，而河姆渡文化的耜耕农业能不能看做和炎帝族的联系呢？丰富的骨耜农具的出土，表明河姆渡地区的原始农业已达到相当地高度。炎帝被古人奉为农神，尊为神农氏，并将耒耜的发明之功记在他的身上，不能说是空穴来风。《周易·系辞下》："包牺氏没，神农氏作。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。"这种联系或许牵强，但在没有别的证据前，这却是唯一的依据。如果说这是错误的，那么正确的说法是什么呢？我们在没有新的事实推翻它时，我们可以作出这种推断。至少，我们可以说，我国河姆渡最早的耜耕农业文化与传说中耒耜发明人炎帝神农氏的农耕文化存在着高度的一致性。

在今浙江余姚一带，流传着丰富的舜的传说，如舜耕故事，舜象关系的故事。流过河姆渡的那条江叫姚江，均与舜有关系。于是，有的学者将河姆渡文化的属性同舜联系起来。[1]尤其是河姆渡出土的象骨，更让人浮想联翩，似乎这是舜的驯象之所。这种推断不能说是臆想，因为这种联系实在太直观，唯是两者间时间相差太远。后来的余姚古文化是舜文化，但河姆渡文化距今5000～7000年，而舜在夏王朝之前，即使他的统治不止一代，但很难有千年以上的跨度。我们应该追溯先舜文化。按《史记》所载，舜是昌意七世孙，而昌意是黄帝之子。那么，舜是典型的炎黄子孙。即便河姆渡文化是虞舜文化，我们也可将炎黄文化视为河姆渡文化的灵魂。炎黄是婚盟与政治联盟，舜是炎黄文化的直接继承者，则其前身应是炎黄文化，我们可以将河姆渡耒耜文明视为炎帝文明。

舜与炎帝的联系甚多。除农耕之外，还有制陶。相传炎帝是陶器的制作人，而舜"陶河

* 田兆元：上海大学文学院历史系教授

滨”则被视为陶器的制作大师，是发展陶文化的重要代表人物。

耜耕与制陶，这是我们认定河姆渡文化属性的重要依据。东方的农耕文明可以判断为炎帝文明的创制。

二、太阳崇拜。河姆渡文化的太阳崇拜特色十分鲜明，而古籍称：炎帝者，太阳也。河姆渡有一件代表性的艺术品是所谓的“双凤朝阳”的牙雕。学界普遍认为这是鸟崇拜和太阳崇拜的标志。中国古代东方，普遍盛行着鸟崇拜与太阳崇拜。鸟与太阳的一体化，是中国古代文化的一个基本母题。炎帝同样与鸟族发生关联，与炎帝同样统管南方的神族祝融部是鸟族，而太阳族本身也是鸟族。所以，我们从宗教崇拜的视角看，古代东方文明是炎帝一系的文明。

三、传说中东方各部也与炎帝联系千丝万缕。太皞少皞，至少是炎帝的联盟。蚩尤还袭炎帝之号，则蚩尤属炎帝部无疑。蚩尤之袭炎帝号称炎帝，表明一个强大的群体对炎帝的信仰与归依，蚩尤在东方长期被信仰，是一种文明的力量的体现。如果仅仅是一般的反叛，可能早就销声匿迹，因为蚩尤是炎帝，所以才有如此强大的文化生命力。

一些学者认为，灿烂的良渚文化是蚩尤部的文化。生活在良渚故地的部落是蚩尤部落。这种论述的证据较其它说法要有力的多。一是地望基本接近，传蚩尤部在东方。二是图形图腾相近。蚩尤战神，故著于斧钺。良渚文化尽现此态。[2]

禹是江浙一带传说中重要的历史人物和神话人物。不仅大禹本人在江南一带声名赫赫，就连古越族也自称禹族之后。事实上，神州大地都有关于大禹的传说，而越地的传说影响最大。东方文明为大禹的文化所浸染，是相对晚近的一种东方强势文化。这是不争的事实。禹是杰出的炎黄子孙，他在东方的经营，将东方的炎黄文化发扬光大。

炎黄是婚盟，如姬、姜婚盟长期存在。古史的单线叙述常掩盖了这样的事实。依据氏族时代两合婚姻的理论，氏族总是成双成对地出现，以为氏族成员的婚姻提供保障。炎黄以下，颛项帝喾是婚盟，尧舜是婚盟，鲧禹是婚盟。我在《神话与中国社会》[3]一书中有较详细的论述。尧舜鲧禹的足迹遍布山东江浙，则炎黄后裔广泛活动于东方是一个显著的事实。在东方，有炎帝族，也有黄帝族，因为他们总是如影随形。今天，在东方的黄帝故址也不少，有力他说明黄帝一部和东方炎帝部的联盟关系。其间，炎帝族活跃于东方应无疑义。

还有一个直接而且影响深远的神话传说，那就是精卫填海。《山海经》载：有炎帝少女溺于东海，为精卫而填海，则炎帝活动干东海信不诬也。炎帝少女，其嫡系炎帝传人可知。尽管这是一则神话，却充分表明，炎帝对东海一线文明的影响深远。

在中国古代的传世文献中，关于东方的记载相对要少一些，又因为东方文明在一个辉煌的起步并发展一个时期以后，有一个衰弱时期，造成这种衰弱的原因可能是自然因素，也可能是人为因素，总之，是衰弱了。于是，长期以来，东方被视为蛮荒之地。人们就连关于东方的重要传说都未予足够的重视。不仅是舜、禹的传说，就连伏羲与太湖的传说等，都不曾关注，没有把东方之地与中国文明的发祥地联系起来。这种不正确的见解直到二十世纪的考古大发现才开始转变了。其实，许多西部文明都有从东方迁人的因素，如秦文明，学界多认为是从东方迁人的。东西的互动实际上中国文化发展的基本主题。文明的发展有先后，但不能以此定高下。文明实际上是在互相交流中发展壮大起来的。我们看到，两周时期，西部文化反哺东方，春秋战国时期，东方吴越之地的崛起，就完全是在接受中原文明后成长起来

的。

我们说，炎帝文明是东方文明的精华，并不是说东方文明仅仅是炎帝文明，也不是说炎帝文明就仅仅存在于东方，东方的炎帝文明只是整个炎帝文明的一部分。它只是说明，炎帝文明是古老的中华文明之祖，他孕育了中华文化，影响了神州大地上幅员辽阔的人们物质生活与精神生活。

我们有理由说：古代东方的农业文明与日神信仰，无论是远古的辉煌，还是后期的重振，都与炎帝及其所部留下的文化遗产存在深刻的联系。东方文明既具有辐射性，又具有兼容性，坚定不移，自强不息，故能日新其业。因为这正是炎黄留下的精神遗产，也是中华民族伟大复兴的精神力量。

注释：

[1] 浙江省文物局等：《河姆渡文化研究》，杭州大学出版社 1988 年版。

[2] 林华东：《良渚文化研究》，浙江教育出版社 1998 年版。

[3] 田兆元：《神话与中国社会》，上海人民出版社 1998 年版。

广西横县盘古庙与炎帝庙考

黎天业* 黎之江**

横县（唐至明清名横州，下同），自汉元鼎六年（公元前111年）立广安县至今已2113年。根据史籍和实地民俗调查证实，横县境内有盘古庙和炎帝庙遗址。为什么在横县境内有这两座庙宇的遗址呢？现从横县远古居民及啖（dàn；吃）人国的遗风，当地盘古的传说及当地盘古庙的兴衰，当地炎帝的传说及当地炎帝庙的兴衰，黄帝一统天下后明清民众在当地的祭祀，横县居民姓氏，土著及外来人口的融合等五个方面进行探讨。旨在抛砖引玉，以期引起同行方家对中华民族远古族群南北交融研究的进一步重视。

一、横县远古居民及啖人国的遗风。广西横县西津、江口、平朗、秋江、道庄等地有贝丘遗址。这里以西津贝丘遗址为例：距横县治所（横州镇）5公里，其文化面貌与南宁豹子头贝丘遗址（离横县治所100公里）相近，经碳14测定为10720±260年，厚达2米的贝丘遗址属母系社会[1]。传说母系社会的神农氏时代（6000—4000年前），南方的九黎族首领蚩尤带领八十一个勇悍善斗的族群，最早北上进入中原地区，有风师、雨伯、雾母助战（所示的为现在台风气象，风源来自太平洋南中国海），驱逐炎帝族，后被炎帝族联合黄帝族，有西王母、九天玄女、神祇女魃、应龙（所示的为现在寒潮，干旱、风沙、洪水气象，来自西伯利亚）助战打败。夏、商、周三代的青铜器往往有蚩尤象，形状象野兽。有些民间传说中还说蚩尤尽吃人们的小孩。孔子也说：蚩尤，庶人之贪者[2]。九黎族一部分留今山西黎城，建立黎国，后被周文王所灭，大部分被迫退回南方，百越蛮人是其后裔。退回南方的九黎族人一支就以族名“黎”字为姓。海南岛之黎族就是九黎族的后裔[3]。他们崇拜盘古。中国原始社会末期部落首领舜，让位治水平洪的禹王，以后到南方居住，死于苍梧之野。西周炎帝祝融氏后裔在长江流域建立楚国，南平百越“楚有洞庭苍梧”[4]，东迁之初，尚存千二百国，后诸侯更相吞并，有十四大国，一百一十四个小国[5]。啖人国，为乌浒蛮（古籍称陆，路、骆，音“lù”，同麓，即生活在郁江两岸丘陵地带，以农渔为主的百越蛮人一支）所立[6]。为秦所破，西汉所灭，汉郁林郡守谷永招蛮众十余万，居于横州乌蛮山。乌浒蛮分布在珠江流域的西江、浔江、郁江、桂江、柳江一带，以郁江为中心，即西汉时桂林郡的辖区内[7]。桂林郡治在郁江边今贵港，离乌浒滩35公里人横县境。这些族人后称俚人、僚人、俍人、壮人，尚铜鼓、住“麻栏”、著黑衣、食鱼生、唱山歌、屈肢葬。《横州志·化蛮》载：乌浒蛮，其国在交趾西，名啖人国。生首子，辄解而食之，谓之宜弟，味旨，则以遗其君，君喜

* 黎天业：广西南宁地区师范学院讲师。
** 黎之江：广西横县政协研究员。

而赏其父。蛮妇生子，辄取其衣胞净濯细切，五味煎调之，召至亲者合宴，置酒而啖，若不预者，必致忿争[8]。唱山歌、食鱼生、啖衣胞、迷堪舆、拾骨二次屈肢葬，祭则聚族，崇拜盘古遗风不断，是远古啖人国居民的风俗，乃当地土著人明清时在当地的遗传[9]。

二、当地盘古的传说及当地盘古庙的兴衰。在当地民俗及文物调查中，横县南乡的98岁黎邦琮说：听老人说，很久很久以前，没有天地，也没有黑暗光明，一片迷朦，有一只名叫盘古的古灵精怪，从混沌中手脚伸展张开，并且慢慢长大，站立起来，将轻清的东西用双手托起，将沉重的东西踩在脚下，不知经过了多少时间，这时，一切轻清透明的东西浮在上面成了天，一切沉重混沌的东西下降变为地。又经过无数的日复一日，天达到了最高点，地降到最低点。盘古劳累过度，睡在地上，变成了现在的地面上的山川河流，盘古身上的跳蚤就变成了人类。如果你不信，距这里二百公里外的南海，还有绵延三百余里的盘古氏墓呢。民间传说一直流传至今。而广西横县南乡镇治所南5公里的松柏伴月村旁的丘陵，是古代壮人的聚居地，就有盘古庙的遗址。盘古庙始建年代，废圮年代已不可考。每年农历正月十五日到盘古庙址（1950年停止，1995年恢复庙诞）的百姓有二万多人，进行庙诞活动的壮族、汉族百姓们说，我们是为了纪念盘古开天辟地造福于子孙后代，并教育子孙永世不忘。正如在当地流传的（盘问头）山歌唱道："天地便是何人造？何人造水满江流；又问何人造五谷？何人打令在云头？天地本是盘古造，雨帝造水满江流，便是神农造五谷，五雷打令在云头"。还有跳师（傩）将盘古手拿斧、凿，开天辟地战胜自然灾害的活动表演给后人看。盘古庙遗址地处汉立广安县治境内，东汉时（公元26—220年）在宁浦县治所周围，距晋太康七年（公元286年）建的宁浦郡治所只有6公里，距啖人国的古乌浒滩有50公里，距西津贝丘遗址只有20公里，距平朗贝丘遗址，秋江贝丘遗址23公里左右，距道庄贝丘遗址40公里。距南宁豹子头贝丘遗址80公里。历代壮人、汉人都怀念盘古这位开天辟地的英雄，只有这盘古庙诞活动，才能说明盘古庙的兴衰及远古的神话对今人的微妙影响。

三、当地炎帝的传说及当地炎帝庙的兴衰。炎帝，又称赤帝，传说中的五帝之一。约生于5500—5600年左右的宝鸡市南郊姜水。姜水是远古羌人活动的地方。羌人以游牧为主，后一支发展农业生产。炎帝又被称为神农氏。炎帝崇拜火，以火德称于天下。炎帝在位120年，和九黎族、黄帝族大战后败退居南方[10]。又一说，祝融为炎帝之后三皇之一。祝融后裔芈（mi）姓被周败后，在长江流域与蛮族杂居，成立了楚国（？一公元前223年）。秦灭楚后，楚后裔常以祝融配祭炎帝。炎帝死后成为南方的赤色天帝，受到历代帝王的祭祀[11]。传说炎帝陵在陕西宝鸡、湖南炎陵县。炎帝、祝融影响当随着长江流域炎帝族人后裔的南迁郁江流域，将当地民俗祭祀炎帝、祝融习俗带到郁江流域流传下来[12]。在广西横县，炎帝、祝融影响土著人始于何时已很难考证。据清版《横州志·官祀》记载："于文庙、坛遗、祠宇之外，正官必祭者，曰官祀。祀凡九：城隍、土地、案牍、文昌、关王、伏波、炎帝、天后、雷庙。炎帝庙，即火神庙，祀祝融也，庙在城内北门，国朝雍正三（1725）年，知州刘斌拨北乡宁村每年官租谷一百石五斗，粮米一石一斗"[13]。至民国年初，炎帝庙废圮。横县的远古及古代居民是多神论者，只要对他们作出过贡献，他们都不会忘记。神农，火神也是如此。人们的日常生活每时每刻都离不开火，但对火灾又万分畏惧，对炎帝庙的敬畏虔诚之心油然而生。随着黄帝统一的社会地位的提高巩固，科学技术的普及和破除迷信活动的开展，炎帝庙的香火由古代的兴旺至近代变为衰落废圮而无人问津，只有历史学家不时提及了。

四、黄帝一统天下后明清民众在当地的祭祀。黄帝出生于姬水之滨的寿丘（今甘肃天水轩辕谷）。生而神灵，长而敦敏，成而聪明。炎帝末世，诸侯相侵伐，黄帝于乱世起兵，以德号召天下，攻杀九黎族蚩尤于涿鹿之野。又经多次反复战争，黄帝终于打败炎帝，代炎帝为天子。距今4500年前产生了私有制，国家雏形建立。黄帝四处征伐，开山通道，巡行于天下，东至于海，西至崆峒，南至江淮，北逐荤粥，建都釜山[14]。黄帝时代创造文字、铸鼎、铸镜、制礼、修历、造干支车船，黄帝还精通医术编《黄帝内经》，制乐定度量衡。黄帝在位一百年后去世，死时111岁，死后葬陕西黄陵县桥山。黄帝死后由其孙颛顼（音：专须）执政78岁，他的领域北到幽陵、南到交趾、西到流沙、东到蟠木[15]。在老百姓的心目中，黄帝和蚩尤是两位很有德政的帝王，春秋和战国时代，黄帝和蚩尤都是战神。秦朝祀东方八神将中就有黄帝和蚩尤。汉后各代凡出师祭旗时，或祭黄帝，或祭蚩尤。《横州志·秩祀志》载："夫礼之因革者从时而通变，齐民则存乎道，有古有而后世无者矣，有古无而后世有者矣。道通乎古今，而仪制所重，不相沿袭，未尝不合符节也。至于礼莫重于祭，凡有举者，莫敢废也[16]。"横县在明清前的祭祀，《横州志·坛遗·官祀》坛遗：风师坛、雨伯坛、杜稷坛、山川坛，独没有黄帝坛。官祀凡九"城隍、土地、案牍、文昌、关王、伏波、炎帝、天后、雷庙"，也没有黄帝庙。民祀：真武庙、慈感庙、龙池庙、龙母庙、三界庙、令公庙、蒙四公庙、陈五公庙、鄂水庙、海棠祠、吴公祠、邱公祠、郭公祠、柯公祠，没有黄帝祠庙。明清前的民心只对盘古、九黎、蚩尤、炎帝、祝融的传说崇拜祭祀，没有黄帝的份。从以上资料可知，啖人国土著的明清遗民及北来的移民对盘古、炎帝感兴趣，而对黄帝正统西北方来的传说采用"从时而变通"的原则，从地域上，从人情上弃远求近了。黄帝在明清前的影响力，在横县这片土地上比不上盘古和炎帝。

五、横县居民姓氏，土著及外来人口的融合。横县土著居民壮族有姓：黄、韦、莫、农、覃、黎等。《横州志·职官志·治职》载，自晋后至清有：杜、林、郭、姚、王、李、孙等143个姓的官员到横县任职，他们来自全国各地18个省区，189个地方[17]。这些外来的官员，绝大部份来自长江流域，由于种种原因在横县落籍。从横县各姓的族谱看出，如东汉蒙氏随马援南征，在今横县附城蒙村老庙头落籍，散布县内72个村屯及外县；唐代有陈氏征战交趾，在今横县那阳落籍，散布县内22个村及外县；北宋末年有孙沔、雷大据随狄青征侬智高在横县孙民、小岭落籍，分别分布21和50个村及外县；南宋有李师颜为州金判落难横州西门里，分布在县内240个村屯及外县[18]。1982年人口普查，全县共194姓，人口较多的是韦、黄、李、张、谢等。据1998年调查，横县有207个姓氏103万余人，汉族约63万，壮族约40万人，瑶族一千余人，其他少数民族百余人。从九黎族、炎帝族人和黄帝族人的姓氏源流看出中华民族的融合。如横县谢氏，从广西横县《谢氏族谱》[19]看出，谢氏先祖申伯源于炎帝神农氏，时扶周中兴，周宣王赐封谢邑予申伯，申伯子孙始以谢为姓。至祖籍山东的谢季一，于1052年随狄青到广南西路征侬智高，在邕州（今广西邕宁县）昆仑关参战后，"惟公思及久戍南荒，瓜代无期"，在邕州旁的宾州（今广西宾阳县）国泰村成家落籍。其第三子仁双随母莫氏迁徙到横州距治所15公里郁江边草创定居，成家立业，繁衍为横州谢村。仁双的后裔30余万人，今分布在横县、贵港、兴业、灵山、钦州、合浦、防城与南宁。其中横县分布在15乡镇178村屯约15万余人。季一长子仁福迁徙福建适中县；第二子仁寿随父留居宾阳，繁衍五万余人；第四子仁全经商在广西全州；当地皆有谢季一后裔

的谍谱证实。

从横县林氏族谱也可清楚地反映中华民族的融合的原因。横县飞龙林氏族谱载：林氏之先出自黄帝，高阳之后，比干之裔，武王以后长林而生，遂赐姓林。后繁衍分支，一支到福建，明朝福建林家一户从军到横州，在飞龙落业，“后裔孙从俗而娶此妇，子听母音，言于土谈，皆有南蛮之声”[20]。今这支林氏在民族登记中划归壮族。各民族之间相互通婚，从血统、血表、姑表同化，也是土著和外来人口融合加速发展的原因。如横州莫氏，其族谱说其始祖来自山东青州，任校尉后移居至此，历宋、元、明、清，有记载已 35 代，其中 104 个外姓 2290 个女嫁入莫门为媳[21]。又如横州何氏，生下血统 10 代共 155 人，娶下血表 183 个外姓女为媳，嫁出姑表 102 人给外姓人为媳[22]。横县人口通婚，一般在 50 公里范围内进行。这里人们体内的血液，有土著人的血液，也有外来人的血液。现在横县居民已是融合了当地各姓氏，他们带着他们祖先文化与民俗的传统，对盘古、炎帝、黄帝进行怀念及祭祀；他们也必将在中华民族的大融合中，带着传统的文化、民俗战胜邪恶，走向未来，走向世界。

近几十年来，随着文物考古的深入研究，随着大量的出土文物及古人类活动遗址公布于众，中华民族黄河流域起源说，变为黄河、长江流域起源说，后又有黄河、长江、珠江流域起源说。现在看来中华民族的起源是多源的平行发展是完全成立的。随着对盘古氏、九黎族、蚩尤氏、神农氏、炎帝族、黄帝族的研究深入，远古亚洲族群如何生活，他们当时的势力范围如何，将如实展现在世人面前。

注释：

[1] [3]《珠江流域的民族源流初探》，《广西民族学院学报》，1987 年第 3 期第 28～31 页。

[2]《中国帝王大典·蚩尤》，海南出版社 1996 年版。

[4] 张光直：《中国青铜时代》，三联书店 1983 年版。

[5]《史记·南越传》。

[6] [8]《横州志·化蛮》。

[7]《马王堆汉墓·汉初长沙国疆域图》。

[9]《横州志·风俗》。

[10]《中国帝王大全·炎帝》。

[11]《中国帝王大全·祝融》。

[12]《楚俗研究·楚风在广西横县的延伸》（第三辑），1997 年第三届楚俗文化学术研讨会上交流，湖北美术出版社。

[13]《横州志·官祀》。

[14]《中国帝王大全·黄帝》。

[15]《中国帝王大全·颛顼》。

[16]《横州志·秩祀志》。

[17]《横州志·职官志·治职》。

[18]《从横县平话人的谱牒看汉人入桂的时间》，全国第五届汉民族研究学术年会，南宁 1998 年。

[19] 广西横县《谢氏族谱》。

[20]《横县飞龙林氏族谱》。

[21]《横县那阳莫氏族谱》。

[22]《横县横州何氏族谱》。

论汉民族文化与炎黄文化的关系

——兼论中国古代民族发展的特点

杨东晨* 杨建国**

汉民族是中国56个兄弟民族中的主体民族，也是世界上人口最多、历史最悠久的民族，粗略统计约有13亿之多。自公元前206年汉族称谓出现并逐渐形成后，在漫长的历史长河中始终具有强大的凝聚力，是世界民族之林中足以引为自豪的优秀民族。汉民族是如何形成的，其文化与炎帝、黄帝文化（华夏文化）有什么关系？都有探讨的必要。

一、汉民族来源于炎黄部族为主体的华夏族

关于炎帝、黄帝或炎黄为主体的华夏族，我们曾写过多篇文章予以论述，不赘叙。距今约四五千年前，分布在黄河流域中上游的炎帝后裔（西至今甘肃、东至山西）向东迁人今河南，黄帝部落（在今陕西北部）也东徙于今河北南部。姜姓炎帝榆罔部落后与占据今河南东部、山东、江苏及安徽北部的东夷发生了领土之争，被蚩尤部落打败，遂联合黄帝部落击杀蚩尤。之后，炎黄两个部落之间又发生战争，黄帝战胜炎帝榆罔部落后，联合其族民和东夷的一部分组成了华夏族团，以今河南新郑市为部落联盟邑地，占据黄河中游的地区。以天下之中心为居地的华夏族团，称其北方（今秦、晋、冀北部以北）的诸氏族为北狄（亦写作翟）或北夷，称其西方（今甘肃以西）的诸氏族为西戎或西夷，称其东方（今山东部分地区、苏北、皖北及东北）的诸氏族为东夷，称其南方（汉水以南）的诸氏族为南蛮（又称苗蛮）或南夷，即所谓的原始社会末期“五大民族集团”（有的学者将东夷称为海岱民族，又将华夏称为河洛民族、苗蛮族称为江汉民族等）。“据我国古代传说，大约在四五千年以前，在黄河流域、长江流域居住着许多部落和部落联盟。黄帝、炎帝等华夏部落居于黄河上游、中游，太皞、少皞等东夷部落居于黄河下游。南方的长江中游是苗蛮部落的根据地”[1]；“黄、炎集团是北方的部落，居留之地，西到陕、甘，东与东夷部落交错，南与苗蛮部落为邻，是我国传说中的显赫部落。”[2]刘起钎先生论曰：“黄帝族和后来的夏族、姬周族前后一脉相承，而炎帝族则与后来的四岳族及姜姓族也前后一脉相承，二者各为同一族的前后几个不同发展阶段，所以黄帝、炎帝分别成为他们这两族的始祖。后来这两族的主体再融合东夷

* 杨东晨：陕西历史博物馆研究员。

** 杨建国：中共西安市委党校科研处馆员。

及其它许多族形成了伟大的华夏族，所以黄帝、炎帝成为华夏族共称的祖先。"[3]炎帝神农氏族兴起于今陕西宝鸡市南清姜河流域（另一说在岐山县东），比兴起于今甘肃天水北道区的黄帝氏族要早500至1000年，同为有蟜、有熊氏族部落通婚派生的不同时期的后裔族。黄帝氏族兴起时，炎帝神农氏已传到第八代孙榆罔帝时期。黄帝氏族后沿渭水东迁，居住并发展于姜姓榆罔帝部落居地的北部（今陕西彬县的叫沣水，即古漆水，又称姬水），以水名而姓姬，后迁至桥山（今陕西黄陵县）定居，形成较大的部落。黄帝与炎帝族融合时，是战败的榆罔帝遗民，所以刘先生说黄帝、炎帝为华夏族"共称的祖先"。史学界认为榆罔是炎帝神农氏的后裔，故将华夏族的始祖视为炎帝和黄帝（先后有别），炎黄为中华始祖的道理也在于此。关于"五大民族集团"的称谓时间，有尧舜时期说、夏代说、西周说及春秋说几种，从有文献明确记载看，当以西周说较为可信。《礼记·王制》篇记载："东方曰夷，被发文身，有不火食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。"虽然在各族团中还可以细分出有区别的氏族或部落，但以居住区域不同所划分的这"五大民族集团"，基本上反映出了原始社会末期中国大地上的社会状况，而以华夏族团的原始经济和文化最为进步，社会文明也以华夏族团较早。近年来，有的学者主张黄帝时代是中华文明的源头，倡言仰韶文化时期已进入文明阶段。也有的学者主张龙山文化时期中国已进入了文明阶段，这是有一定道理和根据的。当然，从宋代以后就有对古史人物持怀疑态度的，明清亦然。20世纪30年代"疑古派"的兴起，对史前人物的否定达到了顶峰。至今仍有持否定态度的，如启良先生说："黄帝、神农、大禹只不过是一组符号，是先民特有观念的产物。他们之所以被奉为英雄和祖先，乃是因为先民对远古历史的抽象。确切说是用一组符号指称或概括人类远古的事迹。"[4]这一认识直接导致了他对"炎黄子孙"提法的否定态度。其"独特见解"，实际上是顾颉刚等先生疑古论点的继续，为多数学者所不能赞同。"西方学者批评中国的历史教科书在讲史前史时注重考古资料，忽视对神话传说的发掘，是切中要害的。其根本的原因在于中国近代疑古思潮泛滥，对历史上的传说时代采取虚无主义的怀疑态度。要恢复传说时代的历史真面目，必须消除疑古思潮的影响。在文字发明之前，口耳相传的神话传说，是先民们对上古洪荒时代历史的一种夸张的记述，只要加以科学分析，便不难发现其中所蕴含的可靠历史资料。考古发现已日渐清晰地揭示出古史传说中'三皇'、'五帝'的活动背景，为复原传说时代的历史提供了条件。"[5]此论是正确而符合历史实际的。

二、汉民族在"五大民族集团"的发展中逐渐形成

华夏部落联盟在与"四夷"的征战或交往中，逐渐又融合了"四夷"的一部分，人口增多，地域扩大，相继建立了夏、商、周奴隶制王朝。以华夏为主体的、包含"四夷"中一部分的夏人、商人、周人，是在不同朝代、不同发展阶段的称谓，而不是一个民族消灭另一个民族。正因为如此，所以从华夏至周族，就已呈现出古老、悠久、凝聚力特强的民族特点，且又都是炎黄部族为主体的华夏族后裔在发展中融合而成的。

1. 从诸华到秦人至汉族

公元前770年西周灭亡，周平王迁都雒邑（今河南洛阳），史称春秋时期。春秋时期，

西周分封的诸侯（实为大领主）国由“拱卫王室”走上了“蚕食王室”的阶段，在“尊王”的名义下互相以多种方式（结盟、交往、战争、分化、离间）扩展自己的领土，争夺财富。郑、卫、鲁、晋、燕、蔡、邢、曹、吴等国是西周王室的后裔诸侯国；齐、宋、楚、申、秦等是西周分封的异族功臣诸侯国。不论其族源如河，均可称为华夏族，因而对诸国又称为“诸华”或“诸夏”。在互相兼并中，小国被吞并，逐渐形成晋、秦、燕、齐、鲁、吴、越等国，至战国时又形成秦、魏、赵、韩、燕、齐、楚七个大诸侯国。其中，赵国灭中山，韩国灭郑，齐国灭宋，吴与楚国灭徐，越国灭吴，楚国灭鲁、蔡、许、杞、越、析、莒、邓、黄、邾、申，秦国灭卫、齐、燕、楚、西周、东周、韩、赵、魏等国。这些国家又吞并或融合了“四夷”的一部分，至公元前221年秦朝统一政权建立后，“诸华”（含四夷的大部分）统称为秦民。“秦民”或“秦人”之称虽然与秦族、秦国的名称有关，但主要还是以秦王朝的建立而称谓的。秦民已包括了华夏族、东夷族及越族、西戎、北狄的一部分，已非单纯的秦族人。

秦朝是个多民族的统一封建政权，北达长城而与匈奴相邻，东至海，南达岭南而统一扬越（又称南越），西达今甘肃岷县而统一了西戎的一部分。公元前206年西汉王朝建立后，在秦朝的基础上领土又有所扩大，民族人口又有所增加。一般认为，沛公刘邦受楚怀王心的派遣率先攻人秦都咸阳后，听从萧何的劝告，封存财物珍宝而退驻灞上。项羽在巨鹿之战取得胜利后，率大军入关与刘邦争权。刘邦以兵强马壮自封为西楚霸王，而贬封刘邦为汉王，都于南郑（今陕西汉中市汉台区），史称汉王政权。刘邦击灭楚王项羽等割据政权后，建立了统一的封建王朝，以“汉王”而称其王朝为汉朝，秦民也随之改称汉民或汉人。汉民或汉人的范围较广（含汉民族与汉族融合的少数民族），与华夏族已不能划等号。林惠祥先生云：“中国今日之民族首推汉族。汉族之名肇自汉代，非初起之名。且今之汉族已为复合之民族，除其固有之人民外，尚混有后来加入四裔民族之成分。”[6]他将华夏、东夷、荆吴及百越族系，均归为汉族的四大来源，是正确的。陈连开先生说：“综观5000年中国历史，在公元前21世纪以前的一个千年纪，是华夏汉族的起源时期；夏、商、周（公元前21世纪—公元前771年）是华夏雏形融成时期；春秋战国（公元前771年—公元前221年）是华夏形成民族，化而未合的时期；秦汉（公元前221年—公元220年）是汉民族形成，即华夏由统一而形成汉族的时期。”[7]翁独健先生指出：“汉朝建立之后，夏、华夏、秦人这些族称依然存在，并产生了汉这个族称。汉这个族称，当然是因为汉朝的建立而产生的”。[8]他又说：“汉族名称的产生或从夏族、华夏族改称汉族，不是这一人们共同体的质的变化，更不是新民族的形成，只是名称的改变和发展”。“这种发展，不仅表现在居住区域的扩大和人口的增加，也不仅表现在经济文化的发展，还表现在它内在联系的加强和各种民族特征的更加稳固和明显化。”[9]汉朝之称，一般也都追溯到刘邦封汉王。唯有何光岳先生的见解较为独特，研究得更加深入，认为与汉水有关。这一观点，为我们深入探讨“汉”的来源，又提供了新思路。

2. 汉民族称谓与汉水的关系

《尚书·禹贡》记载：“嶓冢导漾，东流为汉。”《尚书》成书的年代一般认为是战国时期，可见“汉水”的称谓甚早。《诗经·周南》已有咏汉水的《汉广》篇。郑康成注《禹贡》云：“《地理志》漾水出陇西氐道，至武都为汉、至江夏谓之夏水”；“西县，《禹贡》嶓冢山在西，汉水所出，南入广汉白水。”伪孔安国书曰：“泉始出为漾水，东南流为沔水，至汉中，东流

为汉水。”晋代常璩《华阳国志·汉中志》云：“汉有二源：东源出武都氐道漾山，因名漾。《禹贡》‘流漾为汉’是也。西源出陇西西县嶓冢山，会白水，经葭萌人汉。始源曰沔，故曰‘汉沔’。在《诗》曰：‘滔滔江汉，南国之纪。’其应上昭于天。又曰：‘惟天有汉’。”我们由此可知，汉水之称可追溯至大禹治水的时代，夏、商始有文字记载。《水经·禹贡山水泽地》云：“嶓冢山，在陇西氐道县之南”；“漾水出陇西氐道县（今甘肃武山县东南）嶓冢山，东至武都、沮水为汉水。”何光岳先生综合诸家的论述考证说：“今嶓冢山在陕西宁强县大安驿西 20 里，山脉作东北西南向，东至庙坎河谷，西止于阳平关嘉陵江岸，高出汉水四百米，漾水自此发源东北流合沮水，至沔县名沔水，又至褒城（今勉县）合褒水，始名汉水”[10]。即“经汉中、安康、襄樊、钟祥，由汉口注入长江，中下游皆称汉水（另有夏水之名），故从来一般以此水为正宗，[11]。此汉水又称东汉水；西汉水则是东汉水以西的河流。杨大钇《禹贡地理今释》云：《通典》曰“秦州上邽县嶓冢山（在今甘肃天水市北），西汉水所出，经嘉陵曰嘉陵江，经阆中曰阆江。”由此又知，西汉水发源的嶓冢山脉与东汉水发源的嶓冢山，非一山，而是同名的两座山。“汉水”之名是从何而来呢？值得研究。

《史记·孔子世家》云：“汪芒氏之君，守封禺之山，为釐名。”《索隐》云：“釐音僖。”袁珂《山海经校注》云：“汪芒氏即汪罔氏，漆姓即釐姓也。则大人者，防风之后，亦黄帝之裔也。”郝懿行注《山海经》云：“《国语·晋语四》司空季子说黄帝之子十二姓中有僖姓，僖、釐古字通用，釐即僖也。”何光岳先生释：“釐姓乃帝尧次子丹朱之姓氏，丹朱之兄监明亦或为釐姓，至其子式封于刘，又为刘氏。而大人之国君监明初位于尧墓附近，即今山东定陶一带，后被封迁于梁州（今陕西汉中市）。监明，字美，故改漾水为漢。”[12]“汉，繁体字写作漢，系由美加水旁而成，美与堇相通”，“原来监明是封于汉水称汉国，难怪以后其子孙刘邦请封于老祖宗旧国之地的汉中。后建国号为汉王、汉帝，乃源远流长。两者默契，可补史籍之空白。”[13]因此说：“汉水，西汉水早在四五千年前就居住有一支古汉人，二水因而得名。古汉人又称为大汉人，因身材高大之谓，又叫大人之国。”[14]

从上述中我们可以得出：“汉”字来自帝尧之子监明的字“美”，尧时监明被封于梁州，改漾水为“漢水”，封国为“漢国”，民称“漢人”，战国时楚国始设“漢中郡”，战国时成书的《尚书·禹贡》记载时称“漢水”、“西漢水”。夏水则是夏初时宗族褒国封于“漢水”流域后的改称。刘邦封于祖宗监明的“漢国”地后称“漢王”，政权亦称“漢”，民称“漢民”，军称“漢军”，官称“漢吏”，使者称“漢使”，与项羽之战也称“楚漢之争”等。到汉王刘邦建立统一王朝后，自然依次称“汉朝”、“汉帝”、“汉民族”等。汉民族形成后，少数民族只剩下了匈奴、羌、南蛮等。即古代“五大民族集团”中的多数民族都已融合为强大的汉民族。魏晋南北朝（220—518 年）是汉民族经受大动荡、大迁徙，“表现出巨大凝聚力与涵化力的时期，仍要视作汉民族形成时期的延续。隋唐至公元 1840 年，这 1200 年中间可以分为几个不同阶段，但从统一民族中国形成与发展及汉民族所起作用的整体进程观察，则是统一多民族中国繁荣发展到巩固确立的过程，汉族无论是作为统治民族还是处于被统治地位，都是人口占绝大多数，汉地经济是历代王朝立国之基，汉文化始终起主导作用”[15]；“祖先认同炎黄二帝，完全消融了汉族不同来源的界限，汉族都认同为炎黄子孙。历代朝廷，不仅汉人建立的王朝，其他如北魏、辽朝等朝代的统治者也都认定自己是炎黄裔胄。”[16]华夏、汉族、中华民族的认同炎黄为祖先，是“多元一体”中国民族发展的一个突出特点，也反映了

华夏、诸华、汉族与少数民族相融合并大发展的历史事实。“从东汉灭亡到清朝，中间经历两次由大分裂到重新南北民族统一，终于实现大统一，汉族始终发挥了中华民族凝聚核心和主体民族的作用，是统一多民族中国形成发展中最重要的民族因素。近现代中华民族从自发到自觉大联合，汉族同样起着凝聚核心和主体民族的作用”。[17]因此，研究汉民族及其文化，对55个兄弟民族的形成和发展有着重要作用，也对中华民族的形成和发展有着重要意义。

三、汉民族文化是炎黄文化的继续和发展

从炎黄文化到中华民族文化的形成，都是有着密切承继和发展关系的。在其形成过程中不同时期、不同阶段的民族及文化称谓，均可称为中华民族文化形成的不同发展阶段，从历史阶段说，炎帝文化、黄帝文化、颛顼帝文化、帝喾文化、唐尧文化、虞舜文化，即以炎黄族为主体之华夏族的原始社会末期文化，与夏文化、商文化、周文化、春秋文化、战国文化、秦文化、汉文化等，既是有联系的，又是有区别的。就汉文化与汉民族文化说，汉文化范围要比汉民族文化的范围广泛得多（前者包括汉朝及以后王朝统治时期的各少数民族文化）。因此说，汉民族文化的内涵应是汉族人民创造的精神、物质及制度文化，与炎黄族为主体的华夏文化有着直接关系，不可与汉文化划等号。

1. 汉民族制度文化与炎黄文化的关系

史学界津津乐道的“汉承秦制”，包含着汉王朝的封建制度基本沿袭秦王朝并有所发展两层意思。而秦汉从中央政权到地方机构的政治制度（包括政治体制、经济体制、军事制度、礼仪制度、文化制度等），又是从三代和春秋战国的奴隶或封建制度上建立健全的，三代奴隶制王朝则又是在原始社会部落联盟机构上发展而来的，华夏部落联盟机构至尧舜时，已有部落联盟军事酋长、帝位继承人（有的称为一正一副的双头管理机构），下有管理天事、人事、地事的机构。《史记·五帝本纪》载：帝舜时已有22个主要官员，“此二十二人咸成厥功：皋陶为大理，平，民各伏得其实；伯益主礼，上下咸让；垂主工师，百工致功；益主虞，山泽辟；弃主稷，百谷时茂；契主司徒，百姓亲和；龙主宾客，远人至；十二牧行而九州莫敢辟违；唯禹之功为大，披九山，通九泽，决九河，定九州，名以其职来贡，不失厥宜。方五千里，至于荒服。”

夏王朝建立后，国君称王，禅让制度废除，成为“家天下”。“王位世袭制的确立，是一个重大的历史变革，它是家庭、私有制、阶级和阶级剥削已经存在的标志。”[18]夏王朝中央政权设有庖正、牧正、车正等官，地方有诸侯国或部落长。商代的王位继承亦是世袭制，“商王手下有着为数众多的‘臣’或‘臣正’。见于卜辞和铜器铭文的官名很多，有小臣、小耤臣、小众人臣、卜、史、作册、御史、宰、尹等。属于武职的有马、亚、射、卫等。商代小臣的地位颇高，如汤的辅佐伊尹就是小臣。后来也如此，卜辞中小臣代王祭祀或率兵出征的例子是不少的。”[19]地方封国有侯、伯、子、男等，西周王朝的中央政权，在王以下有辅佐的卿士、太师、尹、三事或三有事（即司徒、司马、司空）、司寇、太保、太史、太宗、冢宰、趣马、膳夫等。武职有师氏、亚、旅等。地方有封的侯、伯、子国。春秋时期的诸国基本模仿周制，到了战国时期，大国国君也超越旧制而称王（世袭），王以下有相国、庶长、大良造、尉、廷尉、御史、令尹等，地方有郡太守、县令等。秦朝有太上皇、皇帝、皇太

后、皇后，下有左右丞相、廷尉、御史、太史等官，地方有郡守、县令等。汉朝沿袭秦制，皇帝下设“三公”、“九卿”等官，地方上实行郡县与王国并存的体制，王国内的官制效仿中央政权的制度。

2. 汉民族物质文化与炎黄的关系

①中国自古就是农业大国，家庭是最基本生产单位。“汉人在古代始终是农耕民族。从起源时代到春秋，一直以旱地农耕为主。战国时期楚及吴越华化，于是成为兼有淮河以北旱地农耕，淮河以南水田农耕的民族。”[20]至“秦始皇统一，称百姓为‘黔首’，推行‘令黔首自实田’的政策，把商鞅变法以来秦国已普遍推行的封建私有土地制度普遍推广于原山东六国。封建地主阶级的私有土地受到了法制的保护，同时也有广大的自耕农民，于是，男耕女织式的小农经济成为整个民族最基本的经济成分。”[21]中国原始农业产生甚早，距今约八九千年，到五六千年前的炎帝神农氏时期，原始农业已有了较大发展。《周易·系辞下》云：“神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。”《白虎通义》曰：“古之人皆食禽兽肉，至于神农，人民众多，禽兽不足，于是神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农耕。”黄帝时代比神农时代的农业有所发展，生产力有所提高，并发明了历法，使农业生产能适应季节和气候的变化，进一步提高了粮食产量。《史记·五帝本纪》云：黄帝“时播百谷草木。”《正义》云：“言顺四时之所宜而布种百谷草木也。”炎帝、黄帝时代的这些传说，“并非穿凿附会的想象或虚构，它已被裴李岗文化、仰韶文化的考古发掘所证实，人们把仰韶作为炎帝、黄帝时代相对应的考古学文化，是不无道理的。”[22]黄帝时相对应的是龙山文化，此说有误。黄帝时代的粟、稻及蔬菜瓜果等作物，一直为华夏、诸华承继并发展，汉族亦然，在生产工具方面，西汉时期的汉族已使用铁农具，甘肃、陕西、河南、河北、辽宁、四川、湖南等地均有铁铲、锼、锄、镰、铧等。同时在中原一带首先推广了牛耕，耕作技术也有了改进。“铁农具、牛耕的普遍应用，水利的发达，农业技术的进步，使西汉时的农业生产提高到一个新的水平。据西汉末年的统计，当时全国有户一千二百二十多万，口五千九百五十万；全国垦田数达到八百二十多万顷”。[23]汉民族占汉朝人口的百分之九十五，汉族的基本分布区与秦民一样，处在黄河中下游及长江中下游。其后汉族不断发展，地域不断扩大，人口日益增多，农业生产工具、耕作技术有了改进和提高，粮食产量增加，农业经济成为历朝的基本经济形态。

②汉代的手工生产作坊在国都、郡、县城均有，采矿、冶铸、制造等工艺水平有了相当大的提高。金属工具和兵器有铁、铜两类，木器、陶器、瓷器等业也较发达。酿酒、纺织、皮革、煮盐（包括海盐、地盐、井盐等）、造船及造车等业也较兴旺。这些手工业作坊多为官营，少部分为私营。这些手工业生产的渊源可追溯至炎黄时代，如陶器的烧造业等。“官营作坊的劳动者主要是吏、卒、刑徒、官奴婢和少数佣工；私营作坊主要是僮仆、佣工，他们之中很多来自逃亡农民。他们在极度的剥削压迫和艰苦的条件下所从事的创造性的劳动，使当时的物质文明表现得丰富多彩。”[24]这些作坊或民间手工业生产者，汉族人占绝大多数。至于汉族的家庭手工业生产，则主要是家用和部分用于出售，以人民生活用品最多。“汉代人民衣着所需的织物，就全国总产量而言，大部分出自男耕女织的家庭手工业，其中，北方农村以丝为主，南方农村以麻为主，家庭手工业产品主要供农户自用，多余的在市场出卖。至于官府手工业产品，除盐、铁等在汉武帝以后由官府垄断者外，一般说来质量虽精，数量

并不多，在全国总产品中不占很大的比例。"[25]虽然“汉民”中包括有少数民族，但汉民族农户是占大多数，制造的各种手工业品也最多。

③随着汉民族农业、手工业的发展，产品种类的增多，商业贸易和民间的交易也逐步繁荣起来，从而又促进了物质文化的兴旺发达。《史记·货殖列传》中记载的全国经济区，除畜牧业、渔业外，农业、矿业、木材业等经济区多为汉族人所经营。汉代除相继为都城的长安、洛阳外，邯郸（今属河北）、临淄（今山东淄博）、宛（今河南省南阳）、阳翟（今河南禹县）、寿春（今安徽寿县）、蓟（今北京城西南）、江陵（今湖北江陵）、吴（今江苏省苏州）、番禺（今广东广州）及蜀（今四川成都）等城市，均已形成手工业和商业中心（称都会）。国都与各个商业都会城之间有大道相通，驿站布于道，车马不断，商贾来往于东西南北，货物运输络驿不绝，在南方，则用船运输，吴地制造的大船航行于长江，一只大船的货物比北方数十辆马车载的还多。商业的繁荣，出现了财产巨万的大商贾，富贵与荣耀如同诸侯王。从陆地与海上的“丝绸之路”货物看，主要是丝织品和精美的手工业品，贸易活动已达西域、东北亚、东南亚及海外的日本、马来西亚等。国都及郡城、县城市场上的商品，已有谷物、瓜果、蔬菜、酱醋、油盐、水产、帛絮、染料、木材、陶器、铜器、铁器、文房四宝、牲畜、毛皮等等，人民生产、生活所需品样样俱有。同时，西亚、中亚、南亚及海外的货物，也出现在中国的都会内。单就汉民族的商业活动说，从汉代至今，在全国的商业经济中一直居于主导地位，在一定意义上说，代表了中华民族商贸业发展的规模和水平。就其渊源说，仍可追溯至炎帝时代，传说炎帝时已有“日中为市”或在井边交换货物的活动。

3. 汉民族精神文化与炎黄文化的关系

①几千年来汉民族形成的优良传统和精神，已成为55个兄弟民族的集体精神，即中华民族的精神。毛泽东同志在《中国革命和中国共产党》著名论著中指出：“中华民族不但以刻苦耐劳著称于世，同时又是酷爱自由、富于革命传统的民族。以汉族的历史为例，可以证明中国人民是不可能忍受黑暗势力的统治的，他们每次都用革命的手段达到推翻和改造这种统治的目的。在汉族的数千年的历史上，有过大小几百次的农民起义，反抗地主和贵族的黑暗统治。而多数朝代的更换，都是由于农民起义的力量才能得到成功的。中华民族的各族人民反对外来民族的压迫，都要用反抗的手段解除这种压迫。他们赞成平等的联合，而不赞成互相压迫，在中华民族的几千年的历史中，产生了很多的民族英雄和革命领袖。所以，中华民族又是一个有光荣的革命传统和优秀的历史遗产的民族。”以汉族为代表的中华民族精神，根基是深远而悠久的，勤劳、朴素、吃苦、耐劳、勇敢、无私、为百姓谋利益及善于发明创造等民族精神，均可以追溯至炎黄时代。

②汉民族的文化、科学、教育等精神文化，也是十分优秀和长久的。前仰韶、仰韶文化陶器上的刻划符号，反映出炎帝时期及其以前，已有象形、会意文字的萌芽，黄帝时代有苍颉造字的传说，龙山文化遗址中发现的甲骨象形文字可为佐证。夏商周的甲骨卜辞、铜器铭文，反映出华夏族已有较成熟的文字，并有史官记录国事的典册。春秋时期孔子整理、删定的《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，成为诸华、秦民、汉族，乃至中华民族传统文化的基本典籍，还有孔子弟子们整理的《论语》及左丘明撰写的《左传》等。战国时代诸华之国的“百家争鸣”，形成“诸子百家”，又涌现出大批文化典籍，如《墨子》、《孟子》、《荀子》、《老子》、《韩非子》、《楚辞》、《国语》、《山海经》、《商君书》、《孙子兵法》、《尉缭

子》、《战国策》、《越绝书》、《吴越春秋》及《吕氏春秋》等等。西汉时司马迁根据这些典籍和采访，写成了不朽的断代史著作《太史公书》（即《史记》），后代的史学家承继不断，留下了举世瞩目的中国"二十五史"，文学、科学家们也撰写了大量的著作。这些都成为中国宝贵的传统文化典籍。从其作者看，汉族人占了百分之九十七以上。毛泽东同志在《中国革命和中国共产党》论著中又指出："中华民族的发展（这里说的主要是汉族的发展），和世界上别的许多民族同样，曾经经过了若干万年的无阶级的原始公社的生活，而从原始公社崩溃，社会生活转入阶级生活那个时代开始，经过奴隶社会、封建社会，直到现在，已有了大约四千年之久。在中华民族的历史上，有素称发达的农业和手工业，有许多伟大的思想家、科学家、发明家、政治家、军事家、文学家和艺术家，有丰富的文化典籍。在很早的时候，中国就有了指南针的发明。还在一千八百年前，已经发明了刻版印刷。在八百年前，更发明了活字印刷。火药的应用，也在欧洲人之前，所以，中国是世界文明发达最早的国家之一，中国已有了将近四千年的有文字可考的历史。"从中国上下6000年的文明史说，悠久的历史文化是由56个兄弟民族共同创造的，但从具体史实看，相比之下，还是占今十三亿人口百分之九十五以上的汉族文化为主体的。即使是今日分布在世界诸国的三千多万华人中，也是汉族人口占多数的。从古至今中国的历代帝工、革命领袖、领导群体及各类学家的民族成分看，也是汉族人占绝大多数。少数民族中的这些优秀人物之所以较少，是与其人口较少相关联的，也是中国上下6000年的民族发展、演变史所决定的。少数民族的优秀人物和劳动人民，同汉族的优秀人物和劳动人民一样，在为中国社会的发展和中华灿烂文化的形成中均做出了重大贡献。十三亿多中国人民在世界多极化、经济多样化的21世纪，必将为中国和世界政治、经济及文化的发展做出更大的贡献。

回顾上下6000年的中国文明史，我们可以自豪他说：同尊炎黄为祖先的中华民族，将以更加繁荣、富强的姿态屹立于世界民族之林！

注释：

[1][2] 王玉哲：《中华远古史》，上海人民出版社，2000年版第128、129页。

[3] 刘起釪：《古史续辨》，中国社会科学出版社，1991年版第55页。

[4] 启良：《中国文明史》，花城出版社，2001年版第19页。

[5][22][23] 樊树志：《国史概要》，复旦大学出版社，2000年2版第11、13、123页。

[6] 林惠祥：《中国民族史》（上册），商务印书馆，1939年版第2～3页、第45页。

[7][15][16][17][20][21] 陈连开主编：《中国民族史纲要》，中国财政经济出版社，1999年版第132、135、153页。

[8][9] 翁独健主编：《中国民族关系史纲要》，中国社会科学出版社，1990年版第101、106至107页。

[10][11][12][13][14] 何光岳：《汉源流史》，江西教育出版社，1996年版第19～21页。

[18][19][24] 翦伯赞主编：《中国史纲要》（上册），人民出版社，1983年版第15、25、125页。

[25] 冯克城、田晓娜主编：《中国通史》（上册），青海人民出版社，2000年版第342页。

宝鸡·炎帝·汉族

刘 芳* 刘 多**

一

历史名城宝鸡是中华民族先祖神农氏炎帝故里，是周秦王朝和周秦文化的发祥地，是汉高祖刘邦削平群雄，砥定盛汉王朝的根据地之一。在中国历史进程中，在中华民族，特别是汉族形成和发展史上有特殊的地位和作用。

宝鸡诞育了神农氏炎帝，宝鸡是炎帝故里。中华民族共尊奉炎帝和黄帝为祖先。黄帝诞生成长于渭水中游之北的黄土高原，葬黄陵，国人认同。但对炎帝故里却有争议。我们认为神农氏炎帝故里宝鸡说更接近史实。

中国古籍最早出现炎黄、蚩尤名号的是《逸周书·尝麦》[1]，其中称炎帝为赤帝。说的是炎、黄、蚩尤间的战事。春秋左丘明《国语·晋语四》云："昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济，异德之故也"。这段记载明确的告诉我们炎黄二族是少典氏和有蟜氏两个互婚氏族派生的有血缘关系的支族。据考证，少典氏和有蟜氏是曾在陕西关中西部生息过的两个部族[2]。则其所生炎帝、黄帝最初活动于关中西部渭水中游有根可寻。战国《世本·氏姓》云："姜氏，炎帝生于姜水因氏焉"。现在需要确定姜水究竟在何处。战国《竹书纪年前编》云："（神农）元年即位居陈迁曲阜。"宝鸡古称陈仓即"伏羲都陈"之陈，也即后来的神农氏炎帝居陈之陈。东周时秦文公东猎至汧渭之会即宝鸡市东汧河注入渭河之处，获得一珍禽雉，视为神奇珍宝，于陈仓北阪立祠纪念，并加祭祀，该祠命名陈宝祠。

至唐代肃宗朝，因过陈仓即位灵武平定安史之乱，乃以"陈宝"为祥瑞，故改古陈仓为"宝鸡"。秦人由天水入宝鸡，初都于陇县之汧城，后以陈仓为都邑，近年修宝成铁路复线出土秦汉陈仓城故址及大量文物，证明历史记载的真实。东汉许慎《说文解字》云："姜，神农居姜水，以为姓。"联系"神农居陈"和居姜水等资料，陈应在姜水流域，抑或姜水就在陈附近。《太平御览》卷78《帝王世纪》更具体地说："神农母曰任姒，有蟜氏女，名女登，为少典妃，游于华阳，有神龙首感女登于常羊生炎帝"。华阳即华山之阳，为秦岭山南。常羊山是宝鸡市南秦岭山系中的一座山名，其东南毗邻炎帝尝百草中毒殉身的天台山。据此，华阳、常羊山、姜水均在宝鸡南，而且互相毗邻。北魏郦道元在《水经注·渭水》中一方面

* 刘 芳：宝鸡文理学院历史系教授。
** 刘 多：昆明理工大学法学院讲师。

引用《帝王世纪》关于炎帝生长于姜水的话，同时又说“岐水又东迳姜氏城南，为姜水。”其所指姜水位置与前述材料略有出入。对此，明代天顺五年（1461年）李贤等所撰《大明一统志》对姜氏城和姜水做了考辨，在第三十四卷《凤翔府·古迹》中写道：“姜氏城，在宝鸡县南七里，城南有姜水。《帝王世纪》：‘母为有蛴氏女，登为少典妃，游华阳，感神而生炎帝’，即此。”明谓姜水即宝鸡市南之清姜河。姜氏城是濒临清姜河东南的古城堡——姜城堡。考古发掘证实，姜城堡及其周围遍布新石器时代遗址，1958年陕西省已公布为省级重点文物保护单位。此后，明清两代所修《凤翔府志》，《宝鸡县志》重新肯定姜水即清姜河，姜氏城即其东南岸的姜城堡。乾隆五十年（1785年）《重修宝鸡县志》卷一“沿革门”再次辨析：“今（宝鸡）县南有姜水，而郦氏注渭不知，遂以会杜水之岐水当之，而谓岐水流经姜氏城南为姜水，复自知不确，乃曰：‘疑杜水矣’”。民国二十三年（1934年）《续修陕西通志稿》进一步辨误说：“出杜阳之大岭者，岐水也；出秦岭之大散关者，姜水也，而郦氏不考遂以岐水蒙姜水之名移姜氏城而就之误矣。今姜水在县南三里，姜氏城在南涯又东，则浴圣九龙泉在焉。”在地域文化热尚未兴起，人们尚不知“文化搭台，经贸唱戏”为何物之时，这些考证、论断尚属公允，客观。

宝鸡地区700余处新石器时代文化遗址，特别是北首岭、福临堡、石嘴头等遗址的科学发掘（见《宝鸡北首岭》、《宝鸡福临堡》发掘报告，《石嘴头发掘简报》）证明4000—7000年前神农氏炎帝及其后裔在宝鸡“范金合土”制耒耜农耕，培育嘉谷，尝百草疗疾等是有考古学根据的。

神农氏炎帝在宝鸡生息，留下了深厚的文化积淀。最突出的首推崇火习俗。城多处建有太阳庙，农历六月十九日有庙会，火神庙，农历四月初八有庙会，还有径直祭祀炎帝的神农庙、神农祠、炎帝祠。农历七月七有盛大的祭奠、纪念活动。炎帝又称赤帝。宝鸡民俗尚红，以红色为祥瑞，婚嫁时被服车马饰物皆以红为尚，新娘从头到脚全是红，预示婚姻美满，日子越过越红火。腊祭、傩舞往往同烟花会、灯火会、火龙会等结合，民间艺术社火脸谱多以红色象征忠烈。故事内容多有采自炎黄先民者，如炎黄战蚩尤，战神蚩尤，牛虎斗，火神等，莫不含有丰富的姜炎文化底蕴。

宝鸡是我国最早祭炎帝的地区。《路史·后记》载：“黄帝而崇炎之祠于陈”。罗苹注云：“黄帝所崇疑在陈仓，故秦灵公于吴阳作上畤，祠炎帝”。《史记·封禅书》云：“秦灵公作吴阳上畤祭黄帝，作下畤祭炎帝”。秦灵公三年即公元前422年在吴阳，即今宝鸡市北的吴山之南设畤祭炎。秦人本是东夷后裔，到宝鸡设畤祭炎，乃是“入乡随俗”，说明祭炎历史之悠久，传统之根深蒂固。

宝鸡是炎帝迁徙后其余部后裔长期活动未间断的地区，炎黄族人大规模向中原等地迁徙后，其余部及后裔在宝鸡繁衍生息，并创造辉煌业绩。如姬周弃的母族有邰氏及其后裔长期活动于宝鸡地区武功县境。有熊氏黄帝后裔姬弃及其后代长期活动于毗邻武功的岐山、扶风境内的周原地区。他们世代联姻“互济”与夏商贵族及戎狄之族抗争，并以姬姜同盟为基础，最终完成“翦商”大业。总之，前有少典、有蛴氏之根，后有炎黄血脉延续、深存的文化积淀，丰富的文物遗迹，说明宝鸡是炎帝故里，缘此，郭沫若、范文澜、翦伯赞、周谷城、白寿彝、张岂之、徐旭生、邹衡、何光岳等著名学者，或言陕西西部、或言渭水中游，或言姜水流域或径直说宝鸡是炎帝生长之地。

二

炎黄、蚩尤融合奠定了中华民族始兴基础。以神农氏炎帝为首的姜炎族在姜水流域、渭水中游艰苦奋斗创造文明，开创了以农业文明为核心的上古文明，也使自身不断发展壮大。尤其是随母权制向父权制的过渡，不仅经济、文化在诸古族中处于领先地位，而且拥有较强的战斗力。同时由于人口的繁衍，较粗放的抛荒农业使他们感到必须开辟新的生产和生活领域以满足日渐增长的生活资料的需求，并在原生活的河流的上游或下游建立新的村落[3]，于是开始了向四方播迁，其中重要的一支沿渭水至黄河，又沿黄河两岸到达河南为中心的中原地区。并继续向四方拓展，形成当时首屈一指的强大部落。“时诸侯夙沙氏反叛，不用帝命，其臣箕文谏被杀，炎帝益修厥德，夙沙氏之民自攻其君，而东归其地。于是南至交址，北至幽都，东至旸谷，西至三危，莫不服其化。”[4]在姜炎族向中原迁徙之时，黄帝部族也从渭北向东迁移，路线大约顺北洛水南下到今大荔、朝邑一带，东渡黄河顺着中条山、太行山逐渐向东北走，到达燕山以北，今涿鹿一带[5]。此时东夷族九黎部首领蚩尤也率领 81 个兄弟氏族西进，他们当时“以铜作兵”[6]，势力强大。炎黄、蚩尤为了争得和确保具有优越自然条件的中原发生了严重冲突，正如马克思引用摩尔根《古代社会》一书中的话说，“每一移居者的团体都有武装殖民的‘性质’”。炎黄、蚩尤汇聚在中原，早已打破了原来不同氏族、部落间起缓冲作用或使其相安无事的地带，从而易于发生直接冲突，而从根本原因来看，主要是各部族生产方式、生活习惯、原始宗教信仰、血缘关系等方面存在着严重的差异。姜炎部族以农耕为主，初以羊为图腾，后来“人身牛首”，以牛为图腾，他们将火广泛用于生产和生活，崇火习俗浓厚。黄帝族以游牧为主，以熊为图腾，号有熊氏，参与其部落的是所谓的“六兽之师”。他们崇拜为自己提供广阔草地、森林、牧场的黄土地，蚩尤族以渔猎为生，崇拜鸟兽，看重水草丰美的原野和树木茂密的山林。神农氏炎帝“烈山泽”、“辟草莱”而耕，必然同以丰林茂草为主的黄帝、蚩尤部族发生矛盾。对此，古人早有论说，《国语·晋语》说，炎黄二帝因为分别是在姜姬二水流域独立发展壮大的，所以“成而异德”，“二帝用师以相济也”。不同的经济、生活习惯、文化传统和心理状态，使之在一定条件下“兵戎相见”；相近相邻和互婚血缘关系又使之在一定的条件下“用师相济”又文化互补。原来天各一方略无血缘关系的蚩尤和炎黄之间在生存竞争的情况下，更易发生冲突。武装冲突首先在蚩尤和炎帝两个部落之间发生，《逸周书·尝麦》云：“昔天之初，诞作二后，乃设建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少昊，以临四方，司□□。蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗。”炎帝不仅失败，而且被追杀得“九隅无遗”，稍晚迁入中原的黄帝也曾被蚩尤挫败。长沙马王堆汉墓出土帛书亦云：“黄帝上于博望，恢卧三年”。黄帝退避，涉江达三年之久。蚩尤得势，还曾袭用原在中原的炎帝的名号。因此《归藏》所说黄帝与炎帝战于涿鹿之野，实际是指袭用炎帝名号的蚩尤。蚩尤的强大压力，促使炎黄及其它“诸侯”联合，如古籍所云：“炎帝（指蚩尤）欲侵凌诸侯，诸候咸归轩辕”[7]，“赤帝大慑，以说于黄帝”，于是以炎黄为盟主联合其他“诸侯”，再次同蚩尤作战，战斗十分激烈：乃至“血流百里，血流漂杵”，蚩尤战败，并被擒杀于中冀[8]。战败蚩尤后，炎黄“异德”的矛盾和争做部落联盟长的矛盾上升为主要矛盾并诉诸武力。《淮南子·兵略训》云：“炎帝为火，故黄帝擒之”。《史记·封禅

书》云："黄帝有涿鹿之战以定火灾"。结果黄帝率领的游牧部落"六兽之师"，三战而得其志。黄帝获胜取代了炎帝盟主的地位，"诸侯咸尊轩辕为天子"。炎帝和其他"诸侯"——氏族、部落，大都加入了黄帝为首的部落联盟。蚩尤这称号后来再无人袭用，大约其族人也加入了炎黄部落联盟，"乃命少昊清司马鸟师，以正五帝之官"[9]。因为炎黄部族对待解决同强大异族的矛盾，传统习惯是"退而修德"，"修德振兵"，而不是赶尽杀绝，"九隅无遗"。炎黄两部族的部落联盟是"为相互保卫而进行联合，最初不过是由某种需要（例如防备外来侵袭）所引起的，随后形成同盟、最后则成为永久性联盟。"[10]以炎黄为骨干的华夏族团同蚩尤、少昊为代表的东夷联盟，为中华民族，尤其是汉族的形成，奠定了最初的基础。正如恩格斯所说："亲族部落间的联盟，常因暂时的紧急需要而结成，随着这一需要的消失而宣告解散，但在个别地方最初本是亲属部部落的一些部落，从分散状态中重新结为永久联盟，这样就朝民族（VOLK）的形成跨出了第一步"[11]。因为新的更大规模的部落联盟的形成，使保留原部落名称及组织的部族原来独立的领土不复存在。不同的血缘族团，共处于一个地区，经济、文化，婚姻交往较前加强，关系日渐密切，虽然氏族部落的地方分离倾向继续存在，但是合并过程是一个更高的过程，能将诸部落在一个共同地域内联合起来。如炎帝后裔共工和黄帝后裔颛顼为争夺部落联盟大首领激烈冲突。"共工与颛顼争为帝，不得，怒而触不周山，天柱折，地维绝"。[12]武斗、流血是部落交往融合过程中难以避免的，虽然给人们留下了深刻的印象，但只是"交往的一种方式"，更多的是以和平的方式进行的经济、文化、婚姻、习惯的交流，而且"征服者"往往会被被征服者较高的文明所"征服"，接受其文明，甚至在语言方面被"同化"。黄帝部落正是在接受炎帝部落"火文化"，耕而作陶，日中为市，医药疗疾，制琴作乐，腊祭、傩舞等基础上与炎帝、东夷诸部族共创了更高的文明。如"作旃、作冕、作衣裳、作扉屐、作服牛、作鼓、瑟、作甲子、作历、造字、作数、作舟车、养蚕织丝"等。

帝喾、尧、舜时期是华夏与东夷、苗蛮等族团进一步融合时期。史载，尧、舜有征三苗之举。舜曾流共工于幽陵，以化北狄，放獾兜于崇山以变南蛮，迁三苗于三危以变西戎，殛鲧于羽山以变东夷。以炎黄为主体的华夏族与东夷、苗蛮，不仅在中原继续融合，而且向四方播迁，与土著东夷、西戎南蛮、北狄融合，是谓"变"或"化"，他们的联盟不仅是政治军事同盟，而且是由经济、文化、血缘、信仰、习俗的融合，向具有共同地域、共同语言、共同经济生活及基于共同文化、共同心理的民族发展。

三

发祥于宝鸡的周秦王朝是中华民族，是汉族形成的关键时期，以关中西部宝鸡和关中地区为根据地的西汉王朝是汉民族最终形成的时期。

夏朝的建立标志着我国进入文明时代，但并非国家建立后才有民族。"在地缘关系的基础上，在部落战争联合及兼并的过程中，到了五帝时期之末，我国的民族不管他叫什么名字，也就形成了。而夏朝的建立是民族形成的标志"。[13]夏民族包括华夏族和东夷、西戎、南蛮，北狄的一部分。夏朝的建立是中国制度文化一大变局。王位世袭制代替了禅让制，传子制代替了传贤制，公天下变成了私天下。但那时的国家政权并不集中，氏族、部落、方国

众多。禹会诸侯于会稽，执玉帛来朝者“万国”便是具体写照。夏文化虽较野蛮时代文明进步，但仍显得质朴、粗野而不文饰，尚难支配自己的命运，故有人称之为尊命文化。取其突出特点之谓也。这种文化是中华民族亦或汉族文化初创期文明的文化。

商族源于东夷，由其始祖契之母简狄食玄鸟（燕）卵而生子，以鸟为图腾可知。商族华夏化，是夏民族的一部分，也是夏的属国。商族在发展中融合了东夷、西戎、南蛮、北狄一部分，并承认、分封了若干“诸侯”国，其中大都是对原氏族部落的承认。故号“有臣三千”。统治地区包括河南、晋南、冀南、苏北、皖北、陕西部分地区。商族人创造了比夏文化更高的文明，但迷信甚深，动辄以占卜向上帝、祖先请示、祈祷、祭祀使其文化带有浓厚的神秘主义，故人或称之为尊神文化。这种文化对中华文明，对中华民族影响甚大。

周族在宝鸡发展壮大，灭商走向全国并建立泱泱大国，若非姜炎族的支持、配合，若非姬姜两族政治、军事同盟的建立，是不可能的。古公迁岐建国得助于太姜之族。文王治岐，奠定灭商的基础也得助于姜尚之族。武王伐纣建周更离不开姜尚之族。而周幽王宠爱骊姬，立其子伯服为太子，而废掉姜姓申后及所生的原太子导致姜姓申侯为代表的诸侯国与姬周族的联盟破裂，以致幽王被申侯、缯侯、犬戎连兵追杀于骊山之下，周族、周王朝的兴衰成败与炎帝之后姜姓国族悉悉相关。

炎帝所创立的姜炎文化是周文化、周文明的源头之一。弃为儿时便有巨人之志，作游戏都模仿大人学种庄稼。深受姜炎族农耕文明的熏陶，长大后成了庄稼王—后稷。尧舜时举为农师，夏商时因善农耕，有实力举为“农官”，或为诸侯。周文化、周文明正是在姬周文化的基础上吸收姜炎文化，商文化而创建的。

西周对古文明的贡献首先在于使国家、华夏民族向集中统一大大迈进了一步。夏王朝治下有“万国”，商代“有臣三千”，《荀子·儒效》云：周初立七十一国，或言一百余国。但毕竟比商代少了许多。西周中央实行王权集中而地方则分藩建国。而且宣布“礼乐征伐自天子出”。这对全国经济文化交流发展、民族融合不无意义。

周王宣布土地属于以王为代表的国家：“溥天之下，莫非王土；率土之宾，莫非王臣”，然后，以井田的形式分封给诸侯、臣下。得到土地的农夫，定期“换土而居”。这在很大程度上打破了氏族、部落领土的独立、分割状态，淡化了氏族、部落血缘关系，促进了按地区划分居民的民族关系的发展。

以嫡长子继承制为核心的宗法制，王位世袭制，等级制的建立，则是奴隶制及其后封建制国家的“稳定剂”和普遍法则。

周初大分封“立七十一国”而姬姓独居五十三，其次是姜炎族人，如姜子牙等，还有其他功臣，“古帝王”之后。以姬姜两姓为主，带同殷民六族，殷民七族，怀姓九宗等到达齐、鲁、卫、宋、晋、燕等封地，加上早就“奔吴”的太伯、仲雍之后，使姬姜两族走向全国，并与当地各族土著人融合，与之在地域上一致，血缘上混同，文化上融通。华夏族人口增多，地域扩大，文明程度提高。

礼乐文化是西周文化的精髓，也是中华民族，特别是汉民族文化的根基。其主要内容有“天命靡常，惟有德者居之”，察民情而知天命；敬德保民，启民智，迪民康；德、礼、刑、政结合以治世；以礼规范嫡庶、等级、尊卑、思想、言行；以乐求得人际感情深处的和谐等，它是后来汉族乃至中华民族文化主体汉学之根。

春秋战国是古代中国社会大变革时期，也是中国古代民族大融合的第一次高潮。大抵东夷诸族融合于华夏的齐鲁大国；西戎诸族融合于秦晋；北狄融合于燕、赵；蛮越融合于楚、吴、越、西南夷巴蜀融合于秦楚。而秦对这种融合作了最后的整合。应该说春秋战国至秦统一是中华民族，特别是汉族形成的关键则期，也是中华文化、特别是汉民族文化整合期。

秦朝是中国历史上第一个统一的、多民族的、中央集权的封建帝国。逐匈取，修长城，戍岭南，筑驰道，移民实边，奠定了中国辽阔疆域的基础，北至阴山，南至北乡户，东近大海，西极流沙。废封建而置郡县，真正实现了按地域划分全国居民，有效的维护了国家、民族的统一。建立了皇帝制和三公九卿为核心的官僚制度，奠定了两千年封建政权建制的基础。建立了统一的封建经济、制度，如封建土地制，什一税制，度量衡制，统一文字——“书同文”，改变了以往“语言异声、文字异形”的情况。“行同伦”，自商鞅变法时就宣布废止父子兄弟同室内息的陋习，统一全国后又以德、孝、法为原则，整齐人伦、风俗。如此一来，一个有共同语言、共同地域、共同经济生活、以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定共同体——汉民族基本形成了。[14]

西汉王朝建立，汉民族最终定型，故该族人又称做汉人。刘邦自称“赤帝子”，以炎帝后裔自居，他起兵丰沛，但后来被逼处于汉中一隅，能反败为胜，宝鸡、关中有特殊的作用，楚汉战争中，刘邦明修栈道、暗渡陈仓就发生在宝鸡。没有宝鸡的褒斜栈道，刘邦便无法去汉中存身；没有宝鸡，刘邦便不能出陈仓故道，扼大散关，在关中西部扎根，消灭雍王章邯等三秦王，进而利用关中人力、物力、财力在东向同项羽搏杀数年，消灭项羽，统一全国。

西汉王朝历惠帝文景到武帝达到鼎盛。汉民族在此时此地最终形成了。在汉帝国北尽沙漠，南达南越，西至西域(新疆)的辽阔范围里都有勤劳智慧的汉族人民居住生息。他们有着共同的文字汉隶和小篆，有共同的语言。尽管发音、吐字有差别，但有汉语共同的基本特征。他们在统一的封建政治、经济制度下生活，自给自足的农业生产是谋生的重要手段，他们有共同的文化和共同文化基础上的共同心理素质，这就是由董仲舒提出，汉武帝确认的适合封建集权国家需要的新儒学文化。其主要内容是维护国家稳定、民族团结的大一统思想，三纲五常的政治道德观念，天人合一的宇宙观和天不变道亦不变的思维定势，以贤良文学、孝悌力田、直言极谏选人的人才观；以农为本，农、虞、工、贾并举的经济思想和仁民爱物的人本观。

注释：

[1]《逸周书·尝麦》转引自张岂之《五千年血脉》，西北大学出版社1993版。
[2] 杨东晨：《先秦民族史论集》，香港国际文艺出版社1996版。
[3][10] 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社1965年版。
[4]《竹书纪年·前编》。
[5] 徐旭生：《中国古史的传说时代》，科学出版社1960年版。
[6]《世本·作篇》。
[7]《史记·五帝本纪》。
[8][9]《国语·鲁语》。
[11] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯全集》，人民出版社1972年版。
[12]《淮南子·天文训》。
[13] 翁独健主编：《中国民族关系史纲要》，中国社会科学出版社1990年版。
[14]《斯大林全集》(第二卷)，人民出版社，1953年版第249页。

炎帝族的认定与汉民族的始源

苏洪济*

两汉以来的一场学术论战

炎帝，又称神农氏，生于姜水，因以为姓，这是中国古籍中的一个共识，但其是否确实存在，却一直是个史学上争论很久并悬而未决的问题。众所周知，在我国史学界，对于中国上古可信史的上限，一般推至距今约五千年的黄帝轩辕氏时代，其代表人物是汉代的司马迁，他的《史记》所载，尽为黄帝以后之事，至于比黄帝更早的远古时代，则被他略而不论。

鉴于《史记》在史学界的崇高地位，后世史家往往将黄帝时代视为中国历史的最上限，并形成一个心理警界线，似乎谁要是去触及黄帝以前的远古史，便是接近于荒谬。一些学者甚至以虚无主义的态度认为，所谓炎帝神农氏不过是传说中的神话，中国历史上根本就不可能真有其人其事。

司马迁依据《世本》、《大戴礼记》等有关书籍的记载，确立了一个比较确切可信的中国上古史体系，这就是他的《史记·五帝本纪》。在这个古史体系之中，他以黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜为其最上源。自两汉直到明清，鉴于太史公的权威性，很多史家都赞同此说，其中尤以谯周、应劭、宋均、郑樵等更是其中坚人物，但历代以来颇不以为然的也大有人在。

最先对司马迁《五帝本纪》古史体系持不同意见的是班固，他利用官修《汉书》的有利条件，强行将一个所谓《古今人表》置之于《汉书》之中。《古今人表》上始伏羲，次及炎帝，再次及黄帝，下迄秦末的陈胜、吴广，居然开出了一个长达1800余人、并按其贤不肖而分为上中下九等的大名单，他要用这个考证周详的《古今人表》来与司马迁最早不及黄帝的古史体系分庭抗礼。用今天的观点来分析，在这个庞大的“人表”成员之中，几乎绝大多数的人都有其历史依据。但由于这个“人表”的年代跨度达数千年，同时表中所列人物根本就不是汉代人物，与《汉书》作为一部汉代断代史的体例绝不相类同，因此自两汉以来一直为后世所訾议。但今天的读者如果明白了班固写作此表的目的是为了表示与司马迁的不同史观，也就不足为怪了。

两汉之际反对司马迁最烈的应该是张衡，他曾上书于汉顺帝说：“《易》称‘宓戏（伏

---

* 苏洪济：桂林市博物馆馆员。

羲）氏王天下，宓戏氏没，神农氏作，神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。'史迁（司马迁）独载五帝，不记三皇，今宜并录。"[1]他要以朝廷的威势来纠改司马迁关于上古史不录炎帝的所谓欠缺。

张衡的提议在汉代没有得到实现，到了汉末以后更因为出现了谯周、应劭、宋均等与司马迁观点相同的学者，[2]从而使这个问题竟然是一直争执不休，延绵数百年。直到唐代，司马贞根据皇甫谧的《帝王世纪》和徐整的《三皇五帝历》，写出了《补史记·三皇本纪》，这才算是告慰了张衡的在天之灵[3]。

然而事情并没有算完，南宋郑樵是坚决的司马迁派，他对班固发动向司马迁的“攻击”十分痛恨，于是著书大骂班固是个浮华之徒，专事剽窃，全无学术；其所作的《古今人表》是个“他人无此谬也”的东西；还认为班固与司马迁相比，不啻于猪之比龙[4]。竟然将学术争论，演变成辱骂与人身攻击，从而将这场长达千余年的论战，推到了最高潮。

二、对炎帝存在的认定

古人的争论，今天的我们权当一场以佐兴趣的序幕。本文的目的，就是要用今天的世界观和方法论来具体看一看，究竟炎帝神农氏是否史有其实。

笔者首先注意到，司马迁虽然以黄帝为其史书的最上源，但他还是承认历史并未因黄帝而断绝的，其最明显的例证是，他在《史记·五帝本纪》中叙述黄帝的史事时说：“轩辕（黄帝）之时，神农氏衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏不能征，于是轩辕乃习用干戈，以征不享。”至于司马迁为什么只写黄帝而不写比黄帝更早的炎帝，笔者认为其最主要的原因是能供引用的炎帝史料太过稀少。用他本人的话来说是“神农以前尚矣”[5]；“夫神农以前，吾不知已”[6]，这表明太史公也是认可，在黄帝之前还是有一个炎帝神农氏可以追溯的。

在现有的古籍中，最早提到黄帝之前尚有炎帝的，应该是《周易》，其《系辞下传》中有“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之”的记载，明确地将神农时代置于黄帝时代之前。《周易》之为书，可以算是我国古籍中的特类，简而言之，一是起源之早，目前学术界几乎一致肯定，早在春秋之际就已成书定型；二是品类之特，其以卜筮而言人生之哲理，与先秦百家之书大相径庭；三是际遇之幸，秦始皇因其是卜筮书而得免于被焚，因此它被后人作伪的可能性最小。对于《周易》一书中所涉及的史事，笔者认为多可相信。

当然，仅仅凭《周易》的一家之言而断定黄帝之前确有炎帝，这远远是不够的，下面笔者将先行列举有关古籍为例证，以证明炎帝事实存在的可能性。

我们先让太史公来为我们作证：《史记·伯夷列传》记下了伯夷在殷商末世所唱的一首歌：“登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神农、虞、夏忽焉没兮，我安适归矣？于嗟徂兮，命之衰矣！”由此可知司马迁虽未为神农载史，但仍不时泄露出神农曾存于世的信息。《史记·封禅书》则载：“秦灵公作吴阳上畤，祭黄帝；作下畤，祭炎帝。”我们知道，秦国古籍不在秦火焚烧之列，后刘邦入关中，萧何取秦宫典籍尽藏之；司马氏既为汉朝史官，秦国典籍当然尽为所据，因此《封禅书》的这段记载，应该是可信的。

认可炎帝神农氏的有关书籍，还有王充《论衡·吉验》、贾谊《新书·制不定》、陆贾《新

语·道基》、杨雄《法言·君子》、刘向《说苑·政理》、《礼纬·稽命徵》、《礼纬·含文嘉》、《礼纬·号谥记》、《尚书大传》、《春秋运斗枢》、《春秋元命苞》、《春秋命历序》、《孝经·钩命决》，以及《白虎通义》和《淮南子》等。由于这些文献来源多为两汉古籍，故不赘引，重在下文。

论及远古史料，先秦古籍的可靠性要比秦代之后的典籍高得多，下面笔者打算以先秦古籍为例来具体分析一下炎帝神农氏是否具在的可能性。由于秦人焚书的缘故，先秦古籍有关炎帝的记载早已不成系统，我们今天所能看到的，只能是一些字里行间的东西。

《左传·昭公十七年》载"郯子来朝"，鲁国执政者问郯子，其先祖少皞氏为什么用鸟名充当官名，郯子回答说："吾祖也，我知之矣。昔者，黄帝氏以云为纪，故为云师而云名；炎帝氏以火为纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。"由于郯子是少皞氏的后人，所以郯子的回答是充满自信的，其首言"吾祖也，吾知之矣"就是明证。对于《左传》的这段记载，笔者认为可信度颇高。但需指出的是它所列先王的次序。郯子在这里引了五位先王，其顺序依次是：黄帝、炎帝、共工、太皞（伏羲）和少皞，其中除了少皞之外，其余四王都是时后者而名列于前。

《战国策·秦策·苏秦始将连横》中记载了苏秦鼓动秦惠王出兵关东六国的一段话："昔者神农伐补遂，黄帝伐涿鹿而禽（擒）蚩尤，尧伐驩兜，舜伐三苗，禹伐共工，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣，齐桓任战而伯天下……"在这里，苏秦以纵横家的身份用一系列的前代战例来鼓动秦王去开疆拓土，其中"神农伐补遂"一事，如果在当时不是人们的共识，苏秦不会用来作鼓动词，因为只有十分通俗的事例，才能打动被劝说的对象。

《管子·封禅》则从另一个角度涉及到炎帝："齐桓公既霸而欲封禅，管仲曰：'古者封泰山、禅梁父者七十二家，而夷吾（管仲）所记者十有二焉：昔虙（伏）羲封泰山，禅云云；炎帝封泰山，禅云云；黄帝封泰山，禅亭亭；颛顼封泰山，禅云云；帝喾封泰山，禅云云……'"（这里的"梁父"、"云云"、"亭亭"等，是指泰山主峰下的一些小山，它们往往是上古帝王们在封泰山时祭祀成礼的具体地方）由于封泰山是古代帝王最为赏心乐意的大事，管仲作为齐国的重臣，泰山又是齐国境内的名山，当然会对前代圣王封祀泰山的史实相当关注并十分熟悉，因此他说出来的话，应当有一定根据。司马迁在其《封禅书》中也曾全文转录了这段话。《国语·晋语四》："昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。"这段话是涉及上古部族婚姻史的话题，其将黄、炎二族相提并论，既然现代观点一般对黄帝的存在持肯定态度，那么根据这段话的存在，则不应该对炎帝持否定态度。

《商君书》在其《算地》与《开塞》中，连续两次引"神农教耕而王天下"之句，以证明自己的政治主张。商鞅以先秦法家执掌朝政的身份在秦国推行法制，出于取信于秦民的观念，他说出来的话当然要选择秦国臣民所熟悉的史事，不可能毫无根据；另外，秦火虽燔诗书，但商君之书因为秦国所产而不在被燔之列，因此更增加了该书的可靠性。

当然，并不是所有的先秦史籍都能够证明炎帝之存在的，例如《庄子》、《列子》、《山海经》等，虽然它们也都涉及到炎帝（神农），但却并无史料价值，例如《山海经》中炎帝之少女溺于东海，化为精卫鸟衔木石以填东海的神话，哀婉动人而又慷慨壮烈，有极高的文学

与思想价值，但它却毫无史料价值，因此本文对这一类的史料不作述引。

综上，笔者认为，根据有关先秦古籍中关于炎帝的记载，我们可以从中得出一个结论，首先，我个人认为，炎帝不是一个具体的个人，而应该是一个长达一个时代，在远古之际较有影响的部族或氏族，我们不妨称其为“炎帝族”。大体上说，炎帝族大约生活在距今5000多年的渭水流域，其中心区域就在今宝鸡市附近。在宝鸡市渭河南岸的濛峪沟，其处有神农祠，传说就是炎帝出生的地方。对于这一类的自古以来就流传至今的纪念性遗址，在中国可以说是为数不少，笔者曾对此作过一些具体而细致的考察，例如浙江绍兴的大禹祠、湖南宁远的虞舜庙、山东曲阜的少昊陵、陕西岐山的周公庙等，基本上都可以认定其存在与事主有密不可分的关系。同理，对于陕西宝鸡的神农祠，也应该基本持可信的态度。但应该指出的是，所谓在这里出生的炎帝，他应该是炎帝族前期中某一位影响较大的部族首领或酋长，而绝非那个处于炎帝族后期因与黄帝争锋而战于阪泉的那个人。

此外，我们还可以从族谱学方面来看炎帝族的真实性。周人灭商之后，《史记·周本纪》载：“武王追思先圣王，乃褒封神农之后于焦；黄帝之后于祝；帝尧之后于蓟；帝舜之后于陈；大禹之后于杞。”[7]这是一条相当重要的文献，其真实性是无可辨驳的，因为文中所提到的黄帝、帝尧、帝舜和大禹都是史有其人，而他们的封地也都有考可证，那么与他们相提并论的炎帝之封，也应该实有其事（据《史记·周本纪·集解》引《地理志》认为：“陕县有焦城，故焦国也”)。唐代司马贞作《补史记·三皇本纪》，考证出州、甫、许、戏、露、齐、纪、郃、向、申、吕等诸姓，都是姜姓的炎帝之后。此外，据许慎的《说文解字》载：“郃，炎帝之后，姜姓所封国”，许慎做学问以精审著称，当时有“五经无双许叔重”之誉，其考定之事，不当有虚。笔者以为，中国的族谱学最称缜密，对于前代学者在族谱学方面的成果，今人未可轻易否决。

考查中国农耕史也是认定炎帝之存在的重要途径。炎帝是我国古代的农耕鼻祖，这基本上是史学界的共识。《补史记·三皇本纪》认为：“始教耕，故号神农氏”；《周易·系辞下》说：“包羲氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下”，认为他对农具进行了很多的创造；《春秋元命苞》甚至认为炎帝对农事的喜好是与生俱来的：“三岁而知稼穑诸戏之事”；《礼纬·含文嘉》则认为：“神农就田作耒耜”，带来了天地之间的祥瑞，于是“天应以嘉谷，地应以醴泉”；《白虎通义》则进一步分析，认为：“古之人民皆食禽兽肉，至于神农，人民众多，禽兽不足，于是因天之时，分地之利，制耒耜教民农作，神而化之，使民宜之，故谓之神农”。以上所列古籍都从不同的角度将炎帝与上古的农耕联系了起来。笔者认为，中国是世界上最早发展起来的农耕国家，一些考古成果表明，我国古代的先民在5000多年前就已经掌握了比较成熟的农事活动，其中与炎帝族较近的是黄河中游和汉水上游的裴李岗文化（约公元前5500～前4800年），以及河南渑池的仰韶文化（约公元前5000～前3000年），从经济类型来看，它们属于一种较发达的定居式农耕文化遗存，其农作物主要是栽培粟与黍，这些考古成果基本上与所传神农氏的农事活动是相吻合的。除此之外，当今考古界所考定的汉代画像石及帛画中的“牛首人身”像，其实就是神农氏的形象（《史记·五帝本纪·正义》引《帝王世纪》明确记载炎帝是“牛首人身”)。笔者以为，由于牛是远古农耕时代最常见的家畜，神农既然是农耕之祖，其与牛发生形象关联，这本身并不奇怪。也许当年炎帝族的人民在祭礼或欢庆之际，头戴牛首道具以舞，于是所谓炎帝“牛首人身”的遗

风也就留传了下来。

炎帝既号神农氏，同时也称烈山氏，据考证，其名称来源于“经常性地大规模放火烧荒”，而之所以大规模地放火烧荒，其目的则是为了获得大片的农耕土地，笔者认为，能够大规模进行烧荒的，应该是有相当组织能力的大部族，因此炎帝族应该是一个基本摆脱了原始的狩猎生产而进入大集体农耕生产的强大部族。《左传·哀公九年》载“炎帝为火师，姜姓其后也”，也清楚地表明，炎帝之所以又称烈山氏，主要是善于用火，乃至于连其部族内对于官员的称呼，也均与火发生关联。

除了农耕之外，炎帝族留于后世的贡献还有原始医药。《补史记·三皇本纪》认为它“始尝百草，故有医药”；《淮南子·修务训》还认为炎帝为了掌握药性而亲尝百草，“一日而遇七十毒”，是一位为救人疾病而勇尝毒草的无畏猛士。笔者认为，中国的医药之始，应该与农耕之始基本同步，神农之所以尝百草，应该视为是一种早期人类与疾病作抗争的医疗手段之探索。现代考古学证明，在一些仰韶文化遗址中发现的尖锐石器，它们的作用很可能就是用于医治疾病，而它们的正式名称叫“砭石”。上古先民吃入肚中的药物早已化为乌有，今天已不可能出土，但用作穿刺之用的砭石则能够存留了下来，它们足以证明距今5000多年前的炎帝族民众已经掌握了一定的医疗知识，这些考古成果与古籍所载是相吻合的。

正由于炎帝族在农耕与医药等方面的领先地位，甚至还是上古的通商之祖[8]，因而他们在黄河流域的上古先民中曾占有主导地位，他们所居住的渭水一带也就形成了中华民族最早发祥地之一。但，历史不会让一个部族永远强盛，随着时代的更叠，另一个居住在姬水一带（东起渭水、西迄湟水之间，今陕、甘、青三省地境的古齐家文化区域）的先民形成了更为先进的黄帝族，不但他们也具有发达的农耕与医药，而且还穿上了衣裳与用上了文字，甚至能够以机械构造的指南车用于战争。特别是他们对于文字的始创更表明了他们的先进性，无疑使他们势必取代炎帝族而成为当时的主导部族。

古籍中出现了炎帝族与黄帝族相互之间的竞争与交融，包括两族间的战争与通婚的相关记载。《国语·晋语四》：“黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。”这里的“用师以相济”，也就是作为邻邦间的正常关系，既有因战争而动用部伍的时候，也有因天灾而相互接济的情况。对于炎黄两族的融合，我们还有《诗经》可证。其在《大雅·绵》中有“爰及姜女，聿来胥宇”之句；《大雅·思齐》中有“思媚周姜，京室之妇”之句，说明姬姓的周部族，自远祖以来与之通婚的最主要氏族是姜姓的炎帝族。

在中国最早的战争之中，最有名的是阪泉之战与涿鹿之战，炎帝族与黄帝族既然同居住于黄河流域，两大部族之间产生摩擦也就势所难免，其中阪泉之战就是炎帝族与黄帝族之间的战争，但这一场战争似乎并不太激烈，其最后的结果就是双方互相“兼容”，所不同的是黄帝族因具有较高的文化而取代了炎帝族而成为当时的主导部族。对于炎黄间的阪泉之战，可见于《孔子家语·五帝德》：“黄帝者……以与炎帝战于阪泉之野，炎帝，神农氏之后也，三战而后克之。始垂衣裳，作为黼黻。”《孔子家语》的作者据考为王肃，虽然是魏晋时人，但这部书全部取材于先秦古籍，因此仍有一定的可信程度。

对于战争，与炎、黄间的阪泉之战相比，后来的涿鹿之战却要激烈得多。来自于南方的蛮族在蚩尤的率领之下与黄帝族发生激烈冲突，而黄帝族与之初战则不胜，后来联合了炎帝

族，战争的结果是炎黄二族共同战胜了蚩尤蛮族而取得了中原的统治权，战败的蚩尤则逃往南方。关于涉及涿鹿之战的古籍不少，这里不再赘举。笔者认为，我们今天常说的“华夏族”，追本溯源，就是距今5000年左右的炎黄两族相互融合并战胜蚩尤后形成的民族共体。

三、炎黄二族是今天汉民族的主源

前面说过，炎帝族是生活在上古时期姜水两岸的远古部族，炎帝族因此以姜为姓。姜水就是岐水，源出于陕西岐山县。如果笔者前文所说的华夏民族的上古始源就是炎、黄两族的融合共体这一结论成立，那么很明显，陕西也就是中华民族最重要的上古发源地之一。

根据司马迁《史记》的记载，夏、商、周三代均是姬姓的黄帝族之后，那么，我们也可以说，西周立国之后，姜姓的炎帝族同样也获得了极大的发展，其鼎盛期是春秋战国之际。姜姓炎帝族后人之中，不可不提到姜太公。

姜太公就是《史记·齐太公世家》中的齐太公，前代史家考证他是炎帝之后人，曾在朝歌、孟津一带生活。当时商王朝已经开始走向没落，而居住在岐山周原一带的姬姓周部族正在勃然兴起，于是齐太公毅然来到西岐，隐居在现今宝鸡附近的磻溪河畔，打算待机与周部族的首领姬昌来一次风云际会。民间传说姜太公在磻溪河上以直钩垂钓，而溪畔巨石上深深的双膝跪痕就是他锲而不舍精神的象征。对于今天的具有辨证法思想的史学工作者而言，完全没有必要拘泥于这深深跪痕是否真是人之所能的遗迹，重要的是，它起码是一个表现中华先人顽强意志的实物道具，千百年来一直以其榜样的力量激励着一代又一代的仁人志士为国家为民族而不断坚忍奋斗，《周易·乾》中所谓“君子以自强不息”就是太公钓鱼石的最佳文字注释。

齐太公“非龙非彲，非虎非羆”[9]，是一个真正的“霸王之辅”。在他的辅佐之下，雄踞于周原的姬昌、姬发父子终于成就了所期待的霸业，取代殷纣而成为当时天下的共主。周原位于岐山之下，《诗经·绵》称其“周原朊朊，堇荼如饴”，就连野菜也是甘甜可口的。至今岐山县城北面有凤凰堆，《诗经·卷阿》中的“凤凰鸣矣，于彼高冈”，据说就发生在这个地方。所谓“凤凰”，当然只不过是当时人们心目中的一种吉祥物，就象今天的人们因为欢庆而去舞龙，而人们决不会据此而认为世界上就一定有“龙”一样，这里的“凤鸣岐山”不过代表着新兴的周人正以蒸蒸日上的态势建设着他们的国家。

周人灭商之后，为了酬劳齐太公的大功，将东方的齐国封给了他，并以营丘为其都城。齐太公受命之后，不惜星夜疾奔，前往就国，从而迅速地击溃了当地莱夷人的武力抗拒，牢牢地掌握了齐国的统治权[10]。司马迁在《史记》中记下这段史实，无非是想明白地告诉后人，齐太公确实是一位军事奇才，虽以客兵千里人主远方的异国，仍然是毫无困难而游刃有余。齐太公除了极具军事才能之外，更重要的是他还极具经济才能。他到了齐国之后，发现这个地方土地严重盐碱化，人民十分穷困，于是他因地制宜地发展海洋鱼盐经济，甚至发动妇女加人手工业生产行业[11]，“通商工之业，便鱼盐之利”[12]，在很短的时间之内，便将齐国建设成一个东方强国，同时他还订立了守国通则，使之能够数百年长盛不衰，为后来春秋五霸之首的齐桓公称霸中原，打下了良好的经济基础。

春秋战国之际，以华夏民族为主体的中原之民已经具有了很高的思想文化成就，并形成

了几个文化集中圈，其中最主要的大致有齐鲁文化圈、秦晋文化圈、河洛文化圈和吴越文化圈，这些文化圈的存在形成了一个空前绝后的文化思想极其活跃的时期，历史上称之为“百家争鸣”时期。笔者认为，这其中最值得一提的是齐鲁文化圈，它大致包括前期的以管子（管仲）为代表的法家学说、以孔子为代表的儒家学说、以晏子为代表的名家学说、以墨子为代表的墨家学说，以及后期以邹忌为代表的杂家学说、以孙膑为代表的兵家学说、以邹衍、淳于髡、慎到、荀况等人为代表的稷下学派，它们的形成与发展，如果追本溯源，都可以认为与齐国经济上的富强与政治上的重要有着密不可分的联系。春秋、战国之际的齐鲁文化圈之对于后世，甚至可以说直到今天仍然有着相当的影响，例如儒家的文化思想。

通过以上史实，我们可以得出一个结论：位于今天宝鸡市及其周边地区的先民，他们远在5000多年以前就以炎帝族的名义创造了远古农耕的辉煌，其后又与黄帝族相融汇而成为炎黄族的主体，他们在历史上的实际存在是不可否认的；殷末周初之际，姜姓的炎帝族后人与姬姓的黄帝族后人在宝鸡的故地上共同组建起中国古代最重要历史时期之一的周王朝；然后以姜姓炎帝族后人为主体的齐国又昂然东进，并创造了堪称中国文化思想史的巅峰“齐鲁文化”。由于今天的汉民族都是先秦时期华夏民族的后人，因此我们认为，5000多年前生活在宝鸡地区的炎帝族先民，他们不但应该是汉民族的主源，而且他们为汉民族的发展与壮大有着密不可分的血肉关系。

四、认定炎帝族的存在有何意义

中华民族最值得骄傲的一件事，就是拥有5000多年悠久的历史，而且这些悠久的历史还能够借助汉字这一东方所独有的表意文字，以其特有的不可灭绝性，一以贯之地传承下来直到如今。与中国历史相比，不管是欧洲的古希腊或古罗马，抑或是北非的古埃及还是西亚的古巴比伦，就连南亚的古印度也算上，它们没有一个国家的历史能够象中国史那样拥有绵绵不绝的信史长达数千年之久。对于我们先人留下来的这一份宝贵遗产，决不能让它在我们这一辈人的手中沦丧，我们不但要把中国的历史接受下来、传承下去，还要对它加以研究探讨，发扬光大。近日（时值端午节前后）中央电视台报道：中央领导同志开办古史讲习班并参加听课，由李学勤教授主讲中国远古文明史，这表明以江泽民同志为核心的中央最高层十分重视中华民族的远古文化传统。

对于中国古代史的研究与绍承，目前有一个既饱含沧桑，又新潮时尚的名词在神州大地流行：“国学”！笔者高兴在看到，随着我国各项建设成就的蓬勃开展，我们的“国学”也取得了不少的成就。最明显的事例是去年由中科院牵头，组织国内多学科的专家学者对武王伐纣即西周建国具体年代的考证（其官方正式名称是“‘九五’国家重点科技项目‘夏商周断代工程’”），并将牧野之战这一重大历史事件锁定为公元前1046－1043年，从而解决了这个多年悬而不决的历史重大难题。

“夏商周断代工程”的重要意义是：中国的史学工作者终于能够摆脱西方某些具有虚无主义倾向的学者对于中国历史的曲解误区，能够按照具有中国传统特点的史学思维来科学地诠释自己祖国的远古史。一个时期以来，一些西方学者，包括一些本国的学者，对中国传承千古的先秦古籍视而不见，以历史虚无主义的方法论对中国远古史横加挑剔，肆意指责，例

如他们曾经以无考古实物出土为理由，否认中国曾有夏朝，片面地认为其是一个并不存在的朝代；他们还认为孙武就是孙膑，认为是一个人有两个称呼。但随着河南偃师二里头夏文化遗址的发掘以及山东临沂银雀山竹简《孙子兵法》与《孙膑兵法》的同时出土，在事实面前他们不得不认可了夏代王朝的确实存在，以及孙武与孙膑确实并不是一个人。这两个事例似乎还可以说明，先秦古籍中的多数记载，往往是能够与现代考古相吻和的信史。

中国的远古史，主要指夏、商、周三代之前直到黄帝时代的历史，正如屈原在《天问》中所认为的那样："遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？"要想根据一些十分有限的史料认定三代之前的史实，确实存在着不少困难。如果说中国的文字始于黄帝的时代（所谓黄帝之史官苍颉造字）的话，那么比黄帝更早的炎帝由于没有了文字的传承，那么要考证他们的史事，其难度之大则更是自不待言。但笔者认为，学术本身就是一个思辨的过程，只要我们这些史学工作者能够参与进去，并能够迎难而上，总会较前人而言取得一些进展。

这次由宝鸡市政府等部门主办的"炎帝与汉民族国际学术研讨会"，我认为就是一个十分有意义的学术活动，首先，它对于弘扬中华民族的悠久文化、振奋华夏国人的民族精神，应该说是十分及时与相当必要的。其次，全国各地的史学专家、学者共聚一堂，共同切磋各自的学术观点，探讨中国远古的历史渊源，不可谓不是一个学术的盛会。再有，宝鸡地处中国西部，其经济、文化等诸多方面与东部发达地区相比，应该承认其百尺竿头，期待着必须更进一步；通过这次研讨会的召开，让宝鸡人民了解到几千年前，生活于宝鸡地区的炎帝族以及他们的后代，也曾经数次引导过华夏民族的时代潮流，其中尤以"炎黄汇聚"、"周人东进"、"秦大一统"等最为著名，包括宝鸡先民在内的陕西先民，在推动历史巨轮前进的过程中而曾作为主要动力，为中华神州的发展壮大贡献过自己的力量。所有这些，无疑将能够激荡起宝鸡人民的斗志并促进宝鸡市及其周边地区的文化以及经济等诸多领域的全面发展。

中央近期内以绝大的气魄与空前的手笔发动了开发西部的伟大战略，而宝鸡市政府以本地区特有的历史文化为契机，通过炎帝与汉民族的关系为切入点，与时俱进、开拓创新，展开有关的学术研讨以配合中央西部大开发的宏伟部署，不可谓不是一种确具远见卓识的政府行为。新时代的"凤鸣岐山"已经再现，我们将拭目以待曾经多次创造历史辉煌的陕西人民再次迸发出未可限量的巨大动力。

注释：

[1]《后汉书·张衡传》李贤注转引《张衡集》。

[2] 张守节：《史记·五帝本纪·正义》。

[3] 司马贞：《补史记·三皇本纪》。

[4] 郑樵：《通志·总序》。

[5] 司马迁：《史记·历书》。

[6] [11] 司马迁：《史记·货殖列传》。

[7] 司马迁：《史记·周本纪》。

[8]《周易·系辞下》："包羲氏没，神农氏作……日中为市，致天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。"

[9] [10] [12] 司马迁：《史记·齐太公世家》。

炎帝是沿江河拓展农耕的汉族先民首领

徐亦亭*

汉族是当今世界上人口最多的民族，据2000年5月28日，国务院新闻办举行的新闻发布会所宣布，目前汉族人口已经达到11.59亿。另外，据20世纪80年代的不完全统计，约有2700多万分布在中国以外的海外华人，其中也以汉族占绝大多数。无论是中国的，还是世界各地的汉族，他们都称自己是华夏后裔、炎黄子孙。

汉族有着5000年以上绵延不断的文明历史，是当今世界上历史最悠久的民族。汉族先民，曾经依循中国古代所建的王朝称号，而被记称为夏人、商人、周人、秦人、汉人、唐人、宋人、明人，以及从春秋战国沿称下来的华夏等族名。然而，自周秦以来，惟有以“华夏”的记称历时最久、影响最大、涵意最深，所以汉族也就有了华夏后裔的称呼。

炎帝和黄帝都是传说时代汉族先民公认的首领，也是汉族人民共同尊奉的至高始祖，汉族先民还把自己的文明和许多发明创造，都追溯到炎帝和黄帝身上，因此，汉族便世代自诩是炎黄子孙。有关炎帝和黄帝的一些历史传说，正好反映和折射出汉族先民起源上的多元性，以及他们早期生产、生活方式上各自的不同特点。

本文依据古代华夏文献所记的部分传说，意在概述汉族先民尊奉的炎帝，实际上就是传说时代，沿江河流域发展农耕的汉族先民首领。古代华夏文献中传说时代的历史和人物，多经一代又一代的口耳相传，再由后世文人加工载录而成，因此在内容上不免支离破碎，而且有着明显的矛盾抵牾。不过，可以肯定的是，古代华夏对汉族先民传说时代的记述，尽管有其渺茫难解之处，但却绝非全然的荒诞之谈，它反映的正是传说时代汉族先民最早的“历史实体”。

如果说，炎帝“人身牛首”，“长于姜水”，反映的是以牛为图腾、兴起于姜水流域，从事牛耕农业的汉族先民。那么，炎帝的“初都陈，后居曲阜”，“崩葬长沙”，则应该是传说时代从事农耕的汉族先民，在炎帝率领下沿着江河发展农耕经济，开拓自己生产和生活范围的历史写照。

一、炎帝及其反映的汉族先民历史

古代华夏文献所记的炎帝传说，最早可能出现于成书在春秋战国之间的《左传》，《左传·昭公十七年》：“吾祖也，我知之，昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，

* 徐亦亭：《中央民族大学学报》编辑部编审。

故为火师而火名；太昊氏以龙纪，故为龙师而龙名。”这段记载，其实可以视作是汉族先民，对自己民族的多元起源，及其形成之初三个主要部族的最早始祖，一种原始的认识和朴素的表述。在这段记载里，汉族的多元起源被明显地表述为：汉族先民是由以黄帝、炎帝和太昊为首的，三大氏族或部族集团融汇而成的。

同样，通过这段记载，我们可以窥视到在这三大氏族或部族集团中，“以火纪”的炎帝集团，借火的力量驱逐猛兽、烧掉荒草荆棘，以开辟农田，乃是开拓和发展农耕生产者的汉族先民。而“以云纪”的黄帝集团，与白云蓝天相伴，牧畜于草原荒郊，则是淳化鸟兽的游牧或半游牧者的汉族先民。至于集几种动物形象于一体的“龙”，所反映的乃是兴起、出没于沼泽树林中的禽兽，所以“以龙纪”的太昊集团，实际上应是与百兽为伴，并且驰骋狩猎于其间的汉族先民。

另一部先秦的文献《国语·晋语》，则是这样记述炎帝的：“昔少典娶于有蛟氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。”在此之后，以炎帝为首的汉族先民和以黄帝为首的汉族先民之间，便似《国语》的渲染那样，建立起一种以炎帝和黄帝为代表的同胞兄弟关系，炎黄并尊的观念从而开始在古代华夏逐步确立起来了。

古代华夏之所以视炎帝和黄帝之间的关系似同胞兄弟，可能是作为农耕民族的汉族先民，业已知晓游牧文化对于农耕文化，以及从游牧者或半游牧者转入农耕生产，对古代华夏农业经济发展产生着重大的影响。所以，居“轩辕之丘”荒野草原的黄帝率其部族，先是“迁徙往来无常处”，进而“时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾”，所代表并反映的，正是在传说时代由迁徙不定的游牧生产，经半农半牧，逐步进入定居农耕，并对古代华夏农耕社会的发展，产生过重大影响的那支汉族先民。

历史唯物主义的基本观点告诉我们，人类历史上第一次社会大分工就是农业和畜牧业的分工。汉族先民的早期的农业文化，主要产生于原始时代的采集经济，并与其周邻的狩猎业以及由狩猎发展而来的畜牧业，有着密切的依辅关系。因之，有的学者据此指出，炎帝和黄帝之父被记称为“少典”，其实反映的是，炎帝和黄帝都已是步入文明、具有典籍时代的汉族先民首领。

因此，我们有理由认为由少典和有蛟氏所“生”的黄帝、炎帝，实质上正是率领汉族先民，创造和发展农耕文明的两位父系始祖。汉族先民在自己这两位父系始祖的率领下，努力创造并发展了传说时代的农耕文化，迅速步入农业社会的历史门槛。而炎帝则是沿着江河流域，拓展农耕文化的汉族先民的首领和始祖。

二、炎帝是汉族先民中最早的农耕者首领

根据历史唯物主义观点分析，经世代口耳相传后加工载录的古代华夏传说，有着明显的支离破碎和矛盾抵牾的内容，但是它反映了传说时代汉族先民的“历史实体”。汉族先民所经历的传说时代，是个漫长的社会发展阶段，它既经历了从母系氏族社会向父系氏族社会的过渡，也经过了由结网捕鱼、采集狩猎到农耕生产的经济发展。

古代华夏文献所载的“盘古开天地”、“女娲补天”等传说，反映了汉族先民的创世时期。再经历了传说的“燧人氏”发明用火，进入了“伏牺氏教民佃渔”、“养牺牲以庖厨”和

制嫁娶、造书契等重大的社会性变革，并在神农炎帝时，终以自己的农耕文化，登人了华夏文明的殿堂。

所以《补史记·三皇本纪》记载这段由母系社会转入父系社会、从采集、渔猎进入农耕生产的历史时，才明确地说："女娲氏没，神农氏作。""炎帝神农氏姜姓，母曰女登，有蟜氏之女，为少典妃，感神龙首而生炎帝，人身牛首，长于姜水，因以为姓。"所以，我们也可以说，炎帝既是沿江河流域拓展农耕文化的汉族先民的首领，也是传说时代汉族先民最早从事农耕者的始祖。

1、炎帝神农氏的农耕文化

姜水，《水经注·渭水》条认为："岐水又东迳姜氏城南为姜水。"后来学者也多主张姜水在今岐山之东，是渭水的支流之一。近几年，陕西宝鸡有些学者借助考古发掘、民间传说和地方民俗，再结合对部分文献记载的研究后提出，姜水应是陕西宝鸡的渭水流域。[1]尽管沧海桑田、历史变迁，古代的姜水即在今陕西一带的黄河上游流域，应该是传说时代以炎帝为首领汉族先民，创造沿江河流域拓展农耕文化的最早发迹地。

《管子·轻重戊》："神农氏作，树五谷淇山之阳，九州之民乃知谷食，而天下化之。"这段记述所反映的是，炎帝神农氏率领汉族先民，在适宜耕作的地区种植五谷。《逸周书·尝麦》又说，神农"为耒耜鉏耨，以垦草莽"。这是反映以炎帝为首的汉族先民，创造发明了农业生产工具，以供农耕发展所需。

《周易·系辞下》载录了，炎帝"日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所"。这说明了，以炎帝为首的汉族先民中的农耕者，随着农业生产的稳定发展，以定居农耕者的生产和生活需要，随继产生了供社会物品交流和贸易兴盛所需的市场。市场的产生和发展，又必将推动和促进了汉族先民农耕文化的进一步发展和传播。

此外，炎帝还"作弦琴"，发明"神农琴"。这反映了炎帝神农氏时期，汉族先民在生产劳动之际，创造音乐，以匡正天下。炎帝神农氏"作腊祭"，说明汉族先民中的定居农耕者，已有了依据农业生产规律而确定的年节。神农氏"制针灸，作巫方"，尤其是广为流传的神农"尝百草，始有医药"。表明了汉族先民在炎帝时，通过生产和生活实践，逐步懂得并掌握了医药和治疗，有力的保障了汉族先民的体质健康。特别是神农"重八卦，为六十四爻"，开启了华夏农耕文明的一个重要源头，推动了古代华夏文化的进一步发展。

2、炎帝神农氏的拓展农耕

随着炎帝部族的汉族先民农耕生产发展，特别是农耕者对农田的需要，必然导致以炎帝为首的汉族先民，不断向外寻求新的耕地。于是，炎帝神农氏率农耕者向各地的拓耕，就出现了在古代华夏的传说中，许多地方都有炎帝神农氏的活动史迹。

从文献记载来看，炎帝率领一支汉族先民从姜水流域出发后，沿江河流域大致的迁徙路线是，"初都陈，后居曲阜"，"崩葬长沙"。这就反映了，以炎帝为首的一支汉族先民，从姜水流域出发，沿着渭水、黄河等大河，向着东方拓展农耕。还有一支以炎帝为首的汉族先民，则是从姜水流域出发，沿着汉水进入长江流域，向东南地区，或者其它方向进行拓耕的。

炎帝率领汉族先民的一支农耕者，从姜水流域向东沿着大河发展农耕文化。炎帝"初都陈"，陈大约在今河南淮阳和安徽亳县之间，现在淮阳还存有神农井遗址。"后居曲阜"，曲

阜在今黄河下游的山东省境内。反映炎帝神农氏之时，汉族先民的农耕文化，已经发展到黄河流域的广大地区。

华夏文献还记载了炎帝"崩葬长沙"。长沙则已远至长江流域的中国南方地区。历史上秦汉时期所置的长沙郡，辖境包括今湖南和广东、广西北部，这就反映出传说时代，有一支以炎帝为首的汉族先民，已经沿着沟通长江和黄河的水系，拓耕到了中国南方的长江流域和东南沿海地区。

三、炎帝和汉族的多元起源

在人类文明史上，汉族先民一直是以独步于时的农耕文化而闻名于世的。然而，从汉族将炎帝和黄帝并列为自己的始祖来看，无可置疑地折射和证明了，传说时代沿江河流域拓展农耕的汉族先民，是在与从游牧或半游牧转人农耕定居的黄帝，通过在华夏大地上互相碰撞、交融和实现农耕化的途径，同时完成了族体和血系上的交融，才铸成了以炎帝和黄帝为代表的，古代华夏民族的融合一体。所以，汉族先民中最早的农耕者首领炎帝，在汉族族体的形成和多元起源上，具有无可替代的重要作用。

不过，需要指出的是，炎帝实际上代表的是汉族先民所经历的一个历史发展时期。对于炎帝所代表的历史发展时期，既可看作是汉族先民最早的农耕阶段，又可看作是汉族先民初始的社会阶段。炎帝所经历的具体时间，在古代华夏文献记述上是大同略微的。

《春秋命历序》记载了炎帝神农氏："传八世，合为五百二十岁。"《帝王世纪》则云："炎帝……生帝临魁，次帝承，次帝明，次帝直，次帝厘，次帝哀，次帝榆罔，凡合五百三十年。"而《补史记·三皇本记》又提出，炎帝"立一百二十年，崩葬长沙……之子曰柱，亦曰厉山氏，〈礼〉曰：'厉山氏之有天下，'是也。神农纳奔水氏之女曰听 订为妃，生帝魁，魁生帝承，承生帝明，明生帝直，直生帝厘，厘生帝哀，哀生帝克，克生帝榆罔。凡八代、五百三十年而轩辕氏兴焉。"

炎帝时期的汉族先民所经历的时间大约为五六百年，甚至更长的时期。在这段历史时期中，炎帝率领汉族先民不断地拓耕，遂使他们的足迹遍布黄河流域和长江流域。炎帝子孙在华夏宜农地区的垦殖滋息，在古代华夏传说中主要反映为烈山、共工、四岳、台骀等四支炎帝后裔的迁移和分布。[2]沿江河流域迁徙拓耕，炎帝后裔在各宜耕地区开垦生息的同时，以自己稳定发展的农耕文化，与当地的原住民，或从游牧、半游牧地区进入宜耕地区的居民互相交融，并且在互相交融彼此汲取过程中，完成古代华夏民族的农耕化。

传说时代以炎帝为代表的、沿江河流域发展农耕文化的汉族先民，也就是在与其他族体发生接触和交融中，实现了汉族多元起源的族体的形成。

1、炎帝神农氏与古代羌人的渊源关系

炎帝和古代羌人有着密切渊源关系。炎帝神农氏，姜姓，长于姜水，这就兴许意味着，炎帝可能出自古代羌人。因为在古代华夏文献中，姜和羌曾是同为一字，《说文》"姜"释有"神农处姜水，因以为姓，以女，羊声"。"羌"释有，"西戎，羊种也，从羊儿"。从而，近代学者章炳麟认为："羌者，姜也。"傅斯年也主张："地望从人为羌，女子从女为姜。"不过学者们还注意到，姜姓出自西羌，而非西羌就是姜姓。所以，出自西羌的姜姓炎帝，很可能

就是古代羌人中较早进入农耕生产、且尚处于母系社会的一支先民。[3]

应该指出的是，古代羌人不等同于今天中国的羌族。今天中国的羌族是由古代羌人中的一支发展而来的。羌人是中华民族大家庭中的古代民族，中国的许多民族都与他们有着渊源关系。古往今来，许多学者认为，姜姓炎帝出自古代羌人中较早进入农耕者，并且成为汉族先民中最早的农耕者。所以，《淮南子·修务训·尝水草》才说，炎帝“乃始教民播五谷”。《商君书·画策》也说：“神农之世，男耕而食，妇织而衣。”这样也就清楚地表明了，炎帝神农氏与古代羌人之间，有着密切的袭承的渊源关系。

2、炎帝与黄帝两支汉族先民交融形成炎黄部族

炎帝与黄帝为首领的两支汉族先民的交融，反映了传说时代汉族先民中农耕者和游牧、半游牧者的融合。据《帝王世纪》等文献所载：“黄帝有熊氏，少典之子，姬姓，母曰附宝”，“见大电绕北斗枢星，照郊野，感附宝生黄帝于寿丘”。说明以熊为图腾的黄帝，应是出生于荒野草原的游牧者。他率领族人驾轩辕车逐水草迁徙，进入中原后，“轩辕乃修德振兵……教熊、罴、貔、貅、貙、虎，以与炎帝战于阪泉之野，三战，然后得其志”。

《列子·黄帝》也记述道：“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貙、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜。”同样折射出黄帝是挟游牧者强劲之勇，对已在中原开垦农耕的炎帝，实行进攻性交融并且得志的。

《史记·五帝本纪》言：“黄帝者少典之子，姓公孙，名轩辕……轩辕之时，神农氏世衰。”指出了炎帝和黄帝兴衰上的先后列序。其实它也折射出，在世代重农的汉族先民心目里，农耕经济在社会发展中是处于第一位的。但是，游牧业对农业的注人和互相补充，极大的激活并推进了农耕经济。

炎帝和黄帝争斗的传说，不仅反映了古代华夏对传说时代游牧、半游牧者注人农耕者的承认，而且还确认了以炎帝为首的汉族先民中的农耕者，与以黄帝为首的游牧、半游牧者之间融合后，所形成的炎黄部族才构成了汉族多元起源的主干，从而共同尊奉炎帝和黄帝为两位至高无上的始祖。

3、炎帝与黄帝和蚩尤交融成华夏主体

蚩尤是传说时代汉族先民中又一位声名显赫的始祖。《尚书·吕刑》：“若古有训，蚩尤惟始作乱。”可见，蚩尤是与炎帝和黄帝抗争失败的英雄。所以就有些学者便误认为，蚩尤是与中原华夏争斗失势后，被逐走南方的少数民族首领。其实，蚩尤与南方少数民族的关系还得探究，蚩尤应该是传说时代汉族先民中狩猎者的首领。[4]

古代华夏文献说蚩尤“作五兵”，是传说时代汉族先民崇敬的赫赫战神。据载，汉高祖刘邦还曾“祠黄帝、祭蚩尤”。《汉书·封禅书》也有，“一曰天主祠天，二曰地主祠泰山，三曰兵主祠蚩尤”的记载。然而，在古代华夏文献中，蚩尤又被描述为“兽身人语”的形象，例如《述异记》就说蚩尤是“人身牛蹄，四目六手，耳鬓如剑戟，头有角”。不过，通过这些对蚩尤“兽身人语”的描述，我们看到的不正是传说时代汉族先民中“衣兽皮、戴兽皮帽”，进行捕猎的狩猎者形象吗？

《逸周书·尝麦》记：“昔天之初，□［诞］作二后，乃设建典命。赤帝乃分二卿，命蚩尤于宇［宅］”。在以炎帝为首的农耕者建典中，蚩尤占据“卿”之位。这段关于汉族先民史前传说的记载，实际上也是反映传说时代，鉴于禽兽对农耕的危害，汉族先民的农耕者对狩

猎者的重视。“蚩尤乃逐帝，争于逐鹿之阿，九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之中冀”。反映的就是传说时代，兽灾和狩猎活动对农耕文化产生的消极影响，以及由农耕和游牧、半游牧融汇而成的农耕文化，终以持稳凝重又吸收了游猎文化。

透过文献所载炎帝联合黄帝“执蚩尤”背后，我们看到的应该是：沿江河流域拓展农耕的炎帝，在与从游牧、半游牧进入定居农耕的黄帝，以及由狩猎转入农耕的蚩尤，三支传说时代汉族先民融合之后，终于在奠定博大源渊的华夏农耕文化的同时，融合成了汉族先民的族体主干。反过来说，传说时代汉族先民的族体主干，主要包括了沿江河流域拓展的农耕者，从游牧、半游牧转入定居的农耕者，以及由狩猎过渡步人的农耕者。

注释：

[1] 霍彦儒、郭天祥：《炎帝传》，陕西旅游出版社 1995 年版。

[2] 郭沫若：《中国史稿》(一)，人民出版社 1976 年版。

[3] 萧君和、彭年、徐亦亭：《中华民族史》，黑龙江教育出版社，2001 年版第 81 页。

[4] 徐亦亭：《蚩尤是传说时代华夏先民狩猎者首领》，《中南民族学院学报》1998 年第 1 期。

炎黄部族与汉民族

——从考古学文化、人口学性别结构看炎黄部族与汉民族之关系

辛怡华*

种族是从人类外表体质形态的特征而划分的，按生物学家和人类学家的定义，种族是由于它本身所具有的一种或一种以上的遗传基因的出现频率不同，而与其他人类群体有着显著差别的一种人类群体。在古代，阻止种族之间繁衍上的混杂的主要因素是地理上的隔离。民族则是由于历史上形成的语言、居地、经济条件、人们心理素质差异而划分的群体。严格的说民族属于社会学范畴，生物遗传因素不起决定作用。人口性别结构则属于生物属性，与遗传有关，它不受社会文化因素所影响。本文试从考古学文化及人口学中人口性别结构来探讨炎黄部族与汉民族在文化及血缘上之关系，不妥之处，诚恳指教。

一、从考古学文化看炎黄文化应是华夏文化的直系远亲

炎黄部落最早的发祥地在陇东、陕西西部的黄土高原的溪谷。由天水向东沿渭河一直到陕豫交界的潼关这一狭长的肥沃谷地，应是炎黄文化的摇篮。著名的考古学家石兴邦先生通过长期对中国史前时期文化研究认为，炎帝部族活动的地域、迁徙路线和地域与仰韶文化诸族群的分布及后续文化族群的分布基本上是整合的[1]。

1、秦川地区的老官台文化孕育了中国新石器时代的一支主干文化——仰韶文化

陈连开先生在《宝鸡秦川地区在中华民族一体格局中的地位与影响》一文中提出了“秦川地区”这一概念，认为从地理历史与文化看“秦川地区”还包括今天的天水地区，若从研究的角度看，其范围还可以扩大到汉水上游一带。陈先生断言，陇山东西、泾渭流域是炎黄两大部落集团起源之地，在研究中华民族多元一体时应特别注意宝鸡与秦川地区，若从考古学角度看，历史地理上的“秦川地区”这一概念也是成立的[2]。

前仰韶时代文化，在陕西称老官台文化，考古资料证明，秦川地区的老官台文化最早孕育了仰韶文化。首先，从地域分布来看，老官台文化和仰韶文化半坡类型是基本一致的，它们都以关中地区为中心，主要分布在渭水流域一带；其次，从年代来看，老官台文化和仰韶文化半坡类型是首尾相连，衔接紧密，许多遗址中半坡类型文化层都是直接叠压在老官台文

* 辛怡华：宝鸡市考古工作队助理研究员。

化层之上；最后，也是最重要的，老官台文化的彩陶和仰韶文化半坡类型的彩陶，在文化面貌上表现了最密切的关系，虽有各自特点，但自始至终都表现了相同的风格和传统，宽带纹的彩陶钵就是贯穿它们的一条主线[3]。从生产方式、经济形态、居住形式、埋葬习俗等方面，渭河流域的前仰韶文化与仰韶文化的半坡类型有着不可分割的联系，它们有着共同的文化传统，是一脉相承的新石器时代文化[4]。

2、仰韶文化遗址主要分布区中原——华夏文明的核心

仰韶文化以其分布广泛、延续长久、内涵丰富、影响深远而成为中国新石器时代文化中的一支主干。同时它与周边文化有着十分密切的关系。仰韶文化与大汶口文化相互借鉴和影响之处很多；黄河上游甘青地区的马家窑文化，是仰韶文化中、晚期向西发展所形成的一个地区性支系；接近北方沙漠草原地带也有仰韶文化遗存；远在辽河上游的红山文化也含有仰韶文化的纹饰和器型。总之，仰韶文化在长达2000年的历史行程中，逐步形成为中华民族原始文化的核心部分，它不断吸收周围诸文化的因素，给周围文化以不同程度的影响，共同为中华民族文化机体的形成奠定了基础[5]。两千多年的传统史观早已将中原地区定位为华夏文明的核心。20世纪70年代以前，以黄河中下游为核心的中原一直是中国考古最重要的地区，为中国考古学奠定了知识结构基础。70年代后，随着北方、长江地带相继发现了红山文化、良渚文化、三星堆文化、大洋州文化，其精美的玉器、造型奇异的青铜器，使同时期的中原黯然失色。于是，有满天星斗说、中国两河说等，中国文明起源问题一下子复杂起来。夏商周三代以前，不管南北中国给我们留下什么样的考古遗存，关于其社会总体形态甚至包括日常生活，考古学家仍然只是雾里看花，依此下结论未免太轻率[6]。无可否认的是，自夏以来，历商、周、秦汉直至隋唐，中国文明的中心始终没有离开过中原，虽然江山易手，其中心也不过是在西安与开封之间不断移动而已。

如有些学者所说的中原史前文化在最基本层面上与后世的华夏文明结构体系具有最基本的联系，这些方面包括：中原较早就奠定了深厚的农业经济基础，并以之支撑起庞大的人口规模；向心状的聚落的布局所体现的社会凝聚力是排房和离散式房屋布局的聚落根本无法比拟的，它可能暗示着前国家时期中原地区民间文化和社会组织的粗壮根基；中原史前文化似乎更加关注人们世俗型的生活，相对缺少厚葬，没有太多宗教靡耗。中原之优胜，在于它靠的是一种社会发展的整体水平、庞大的人口规模、开放和对周邻先进文化因素吸纳改造，特别是，它有一种农人特有的坚韧和持久。以汾河、渭河、黄河交汇的三门峡古湖盆地区经历仰韶前期边缘文化之间碰撞后，在庙底沟时期完成了文化核心的缔造。华山、华夏，那历世被人们向往的文化中心，随着仰韶时代庙底沟农人向四面八方的垦殖扩散，就已被牢牢定位了。夏商周三代能够起源于中原、成于中原，与庙底沟时期已经奠定的文化核心具有内在的关联[7]。

3、仰韶文化——华夏文明的直系远亲

《左传·定公十年》："裔不谋夏，夷不乱华。""夏"与"裔"相对，"夷"与"华"相对，"夷"指"华"以外之人，"裔"指"夏"以外之地。在古代中国，西部地区称为夏。《方言·一》："自关而西，秦晋之间，凡物之壮大者而爱伟之，谓之夏。"《诗经·秦风·权舆》："于我乎夏屋渠渠，今也每食无余。"《说文》："夏，中国人也。""中国"一词，最早见于20世纪60年代出土于陕西宝鸡的西周早期青铜重器《何尊》铭文："宅兹中国"。这里的"中国"，

就是"中原"之意。有学者认为华夏之"华"，来源于"华山"之"华"，"华"通"花"，"花"源于中国新石器时代鼎盛时期的仰韶文化时代庙底沟类型彩陶纹饰，其最具时代特征的就是蔷薇科花卉图案。周朝崇尚赤色，华有赤义，如孔子弟子公西华名赤。因此，一般来说，文化高的地区即后来崇尚周礼地区称谓夏，凡遵守周礼尚义的人和族称为华。

"华夏"名称的正式提出，自然是华夏族跨人文明时代以后的事，但其实体，在文明之前自然也是存在的。众所周知，传说中华夏民族的祖先是炎帝和黄帝。炎帝和黄帝不是具体的个人，今已为常识。然而作为部族神，他们在古代中国无疑是长期存在过的。正如著名的考古学家石兴邦先生所说的："严肃地说，在史前时代和原始时代，我们将某一考古学文化和传说记载，完全整合起来，是比较困难的。……但可以根据传说记载中的事实和考古文化诸因素大体可以置于一定的历史时空框架内是合理的[8]。"炎黄部落最早的发祥地在陇东、陕西西部的黄土高原溪谷中，即秦川地区，学者们没有异议，秦川地区丰厚的新石器时代文化沉淀，有力的支持了这一观点。

诞生在秦川地区的老官台文化率先进人了仰韶文化时代,仰韶文化创造了中国新石器时代灿烂的彩陶、农业文明,发展并巩固了农耕文化在中国历史上的地位。从老官台文化到仰韶文化半坡类型,从半坡类型发展到庙底沟类型,中国新石器时代文化从此进入它的鼎盛期,空前繁荣的庙底沟文化奠定了夏商周三代文化的核心基础。可以毫不夸张地说,如果秦川地区是孕育炎黄文化的摇篮,那么老官台文化及其发展而来的仰韶文化则是华夏文明的直系远亲。

换句话说，炎黄部族创造的炎黄时代文化也就是华夏文化的直系远亲。后来作为华夏民族重要一员的汉民族其丰厚的历史文化沉淀，与炎黄时代文化也应有着直接的继承关系。

二、从人口学性别结构看炎黄部族与汉民族血缘关系最近

我们认为从文化学角度看考古学上的仰韶文化也就是广义上的炎黄文化，同样可以认为创造仰韶文化的主体也应主要是炎黄部族群体。

人口的性别结构是人口自然结构的重要组成部分，是人口学术语。研究人口其基础是人口自然结构。人口统计学在考古学中的应用主要是估测人口数量和各项指标，它基于对遗址中死者的年龄和性别的鉴定。

在田野考古中，墓葬所反映的人骨现象带有很大的随机现象，但大量性质相同的随机现象总是有规律的，也总是有统计价值的。把观察结果得来的个别人骨数量综合起来之后，结果所表明的应该说就是整个墓地人骨的规律性现实。这就是说，统计所能表示的总体的数量关系虽然代表了这个集体中的每一个个体，但又不同于每一个个体。因此，尽管我们不能对墓地每一个墓葬的人骨进行考察，我们的考察虽然带有一定程度的偶然性，但它是其必然性的表现。大量的考古现象是客观实体的反映。如果史前特定人群死后葬在一起，那么，它的墓葬的人口自然结构就是他们生前人口自然结构的记录[9]。从大规模史前时期氏族公共墓地人手，根据骨骼进行性别年龄调查，获得该墓地人群的性别年龄与死亡年龄分布资料，从而研究这一时期的人口自然结构状况则是可能的[10]。

1、仰韶文化时期的人口性别结构

(1) 性别比

简单的说，人口的性别结构就是人口的性别比，若以 Pm 代表男性人数，Pf 代表女性人数，则性别比（男/女）= Pm/Pf·100。

表 1　元君庙仰韶墓地人口死亡性别比[11]

	0~12	13~20	21~30	31~40	41~49	50+	成年	总计
男		3	29	30	17	1	10	90
女	2	8	24	17	6	1	7	65
性别不明	33	4	2	1		1	5	46
性别比		37.5	121	176	283	100	143	138

要探讨仰韶时期的人口自然结构，原则上应从仰韶文化的所有墓地人手。仰韶文化的墓葬发掘材料甚丰，总数超过 2000 座，但惋惜的是，许多墓地人骨鉴定工作很不理想，加之考古调查和发掘报告中一般缺乏人口学资料，制约了我们的全面考察。从我们对典型仰韶墓地人口结构分析来看，各墓地的结论基本一致，因此，本文依据考古工作做得较全面的陕西华县元君庙、临潼姜寨遗址为代表，还涉及一些重要的仰韶文化墓地。

表 2　姜寨一期仰韶墓地人口死亡性别比[12]

	0~12	13~35	36~50	50+	成年	总计
男	6	25	23	7	10	71
女	3	32	11	3	7	56
性别不明	20				2	22
性别比	200	78	209	233	143	127

表 1 有一个引人注目的现象，就是 13~20 岁年龄组死亡性别比竟为 37.5，大大低于这墓地平均水平 138。表 2、表 3 也有类似现象，即青年组的死亡性别比显著低于 100，这是什么原因？在史前社会，妇女几乎无一例外的在性成熟后马上发生性关系，不停顿地怀孕和生育，直到死亡或育龄的终结。民族学资料表明，永宁纳西族在 13 岁举行成年仪式，当地的普米人也在 13 岁，台湾高山族在 12 岁，瑶族也在 12 岁[13]。因此，13~20 岁这一时期正是年青女子生育期，由于年龄低以及医疗卫生知识贫乏，必然是一些女子因难产或产褥疾病而丧生。表现在死亡性别比上就显得异常的低。不过，13~20 岁组死亡人数只占 7.5%，因此，不会对日常生活产生太大的影响。

表 3　姜寨二期仰韶墓地人口死亡性别比[14]

	儿童	青年	中年	老年	不详	总计
男		103	995	57		1155
女		135	528	25		688'
性别不明	46				298	344
性别比		76	189	228		168

然而，其他各组死亡性别比都显著高于 100，这一现象不仅局限于元君庙、姜寨墓地，中原地区的新石器墓葬都有类似现象。从表 4 看仰韶文化墓地的人骨鉴定性别比偏高是一种共同的趋势。

表 4　仰韶文化重要墓地人口死亡性别比[15]

	人骨	男	女	性别不明	性别比
西安半坡	62	52	10		520
宝鸡北首岭	80	55	23	2	240
宝鸡福临堡	31	11	10	10	110
华阴横阵	102	37	53	12	70
渭南史家村	730	441	224	65	197
郑州大河村	35	28	7		400

除华阴横阵墓地死亡性别比低于 100 外，西安半坡墓地死亡性别比达 520，宝鸡北首岭为 240，宝鸡福临堡为 110，渭南史家村为 197，郑州大河村为 400。

尽管我们不能对墓地每一个墓葬的人骨进行考察，我们的考察虽然带有一定程度的偶然性，但它应是其必然性的表现。虽然上述墓地人骨资料收集不甚完整，不过所反映的情况却值得我们注意。

(2) 人骨鉴定可靠性问题

墓葬的鉴定结果能否反映当时的实际情况，多数学者已注意到这个问题。有学者认为从史前时期人骨埋葬到今天，墓葬人骨鉴定有歧变的可能[16]。我们不排除这种可能性的存在，但同时，我们也注意到性别比偏高在中原地区比较显著，而相应的甘青地区、山东苏北地区及长江流域和我国南方这一趋势并不显著。我们还注意到，即使在中原地区，氏族公共墓地愈完整，其表现出的性别比愈接近正常值。

有学者认为某些地区史前社会成年人口性别比异常的另一可能原因，是女性在青年初期和少年期夭折的比率高[17]，并根据有关民族学资料认为难产的妇女一律在野外火化，不能被葬在祖先的墓地[18]。我们承认女性在青年初期的死亡率显著高于男性，但根据我们对仰韶时期墓地人骨性别分析，青年期的死亡性别比约在50左右，这一现象说明仰韶时期的难产的妇女不可能不被埋入公共墓地，否则难以解释如此低的社会性别比。因此墓地总的性别比值偏高与青年女性死亡率无关。我们认为我们的统计结果是可靠的。

2、仰韶文化时期人口性别比过高原因之探讨

人口出生性别比主要受生物学因素制约，在常态情况下较为稳定。一般认为人口出生性别比（又称活产婴儿性别比，通常指的是活产男婴与活产女婴之比），属于人口的自然属性，在大数法则下有一定的统计规律，表现出相当的稳定性的特点，一般在 105 ± 2 的范围内波动[19]。

仰韶文化时期人口性别比过高是否与相当一部分12岁以下的婴孩没有统计进去有关？据生物学家研究，从受精开始男女性别比就出现很大的不平衡，通常男性胚胎比女性胚胎多20%，不过在死亡的胎儿中男性所占的比例也是较高的。胎儿出生时，通常是男婴多与女婴。但男性婴儿的存活是比较脆弱的[20]。

表5 1981年上海婴儿死亡（末满周岁）统计表[21]

	合计	男	女	死亡婴儿性别比
全部	2833	1609	1224	131.24
市区	929	543	386	140.67
郊县	1904	1066	838	127.21

表5是1981年上海市未满周岁婴儿死亡性别比统计表，表中显示，在婴儿阶段，男婴死亡人数大大高于女婴。可以肯定在没有统计的婴孩中，性别比不会低于100。因此，仰韶文化时期人口性别比过高与没有完全统计死亡婴孩无关。

影响人口性别比的主要因素有自然因素和社会因素，自然因素指出生性别比，社会因素比较复杂。麦克伦南在研究古代及近代的许多蒙昧民族、野蛮民族以及文明民族时发现了一种抢婚制。他认为这是由于两性数目不等引起的，而两性数目不等和蒙昧人中间广泛流行的女婴出生后立即杀死的习俗有关。然而他又说："奇怪的是，据我们所知，在外婚制与最古老的亲属关系形式并存的地方，从来没有杀婴的习惯[22]。"

在考古材料中，从没有发现史前时期杀婴的证据，相反却发现女孩墓葬葬式以成年对待[23]，而未发现男孩墓葬葬式以成年对待的例子。因此，女孩墓葬获得成年待遇当不是偶

然现象，应是仰韶时期妇女地位高于男性地位的真实写照。民族学研究表明，在母系制度时代存在着重女轻男的习俗[24]。因此，用杀女婴来解释仰韶文化时期人口性别比过高是站不住脚的。

3、从遗传角度看汉民族与仰韶先民应有血统关系

（1）汉民族出生性别比高于世界各民族人口出生性别比

在世界范围内，婴儿出生性别比大致在 104～107 之间波动[25]，1978 年世界总人口性别比为 101.1[26]，建国以来通过对我国人口普查反映出生性别比偏高趋势，1953 年、1964 年、1982 年三次全国人口普查性别比分别为 107.56、106.83、106.27[27]。根据学者研究，中国汉族出生性别比一贯偏高，达到 107 以上，成为世界已有各民族人口出生性别比的最高限[28]。

（2）汉民族应与仰韶先民有血缘关系

统计出仰韶先民性别比偏高，排除了社会因素的影响，应该说是与出生性别比有直接的关系，换言之，仰韶先民性别比偏高是由于仰韶先民出生性别比偏高造成的。出生性别比受生物学因素制约，也就是说与遗传有直接关系。

上文已提到仰韶时期人口性别比偏高在中原地区比较显著，而相应的甘青地区、山东苏北地区及长江流域和我国南方这一趋势并不显著。青海民和阳山墓地是一处马家窑文化半山期的公共墓地，时代大约在 2650——2350BC 之间，通过我们对该墓地的人口研究，该墓地的人口性别比为 100。同样引起我们注意的是，仰韶文化时期人口平均寿命一般是男性高于女性，差距为 1.7 岁，但唯独阳山墓地女性平均寿命高于男性，差距为 2.81 岁[29]。此种现象值得关注。

中原地区正是仰韶文化的中心地区，也是传说中炎黄部落活动的中心地区，中原地区的仰韶时期人口性别比显著偏高不是偶然巧合，可能表明汉民族与炎黄部落血缘关系最近。

注释：

[1] 石兴邦：《有关炎帝文化的几个问题》，《姜炎文化论》（宝鸡市社科联编），三秦出版社 2001 年版。

[2] [8] 陈逢开：《宝鸡秦川地区在中华民族一体格局中的地位与影响》，《姜炎文化论》（宝鸡市社科联编），三秦出版社 2001 年版；辛怡华：《秦川地区早期农业文化在中华民族一体格局中的地位》，《宝鸡社会科学》，2001 年第 4 期。

[3] 吴耀利：《略论仰韶文化彩陶的起源》，《中国考古学论丛》考古学专刊甲种第二十二号，中国社会科学院考古研究所编著，科学出版社 1993 年版。

[4] 吴加利：《渭河流域的前仰韶文化与仰韶文化的半坡类型的关系》，《中国考古学论丛》考古学专刊甲种第二十二号，中国社会科学院考古研究所编著，科学出版社 1993 年版。

[5] 马世超：《史前时期黄河流域的三大文化区》，《中原文物》1998 年第 1 期。

[6] [7] 曹兵武：《中原史前文化的优势》，《中原文物》2001 年第 4 期。

[9] [11] 辛怡华：《元君庙墓地所反映的人口自然结构之分析》，《考古》1991 年第 5 期。

[10] [15] 辛怡华：《仰韶文化人口自然结构初探》，《人口研究》1990 年第 6 期。

[12] [14] [29] 辛怡华：《仰韶文化时期人口问题研究》，《考古学集刊》第十四集，中国社会科学院考古研究所编。

[13] 严汝娴：《永宁纳西族母系制》，云南人民出版社，1981 年版第 147 页。

[16] [17] 陈铁梅：《中国新石器墓葬成年人骨性别比异常的问题》，《考古学报》1990 年第 4 期。

[18] 罗琨：《试论商代殷都人口的自然结构》，《考古》1995年第4期。

[19] 刘爽：《我国人口出生性别比差别问题初探》，《人口研究》1985年第2期。

[20] [25] [美] 威廉·彼得逊：《人口学基础》，兰州大学人口研究室译，甘肃人民出版社，1984年版第86页。

[21] 国务院人口普查办公室等：《中国第三次人口普查资料分析》，中国财政经济出版社，1987年版第177页。

[22] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1966年版第8～10页。

[23] 半坡M152、北首岭M409、元君庙M429女孩墓葬葬式均以成年对待。

[24] 宋兆麟：《云南永宁纳西族的葬俗——兼谈仰韶文化葬俗的看法》，《考古》1964年第4期。

[26] 郭中阳：《世界人口性别比浅析》，《人口研究》1983年第6期。

[27] 李成瑞：《中国人口普查和结果分析》，中国财政经济出版社，1987年版第54页。

[28] 郁沧萍：《中国人口性别比的研究》，《中国人口问题研究》，中国人民大学出版社1988年版。

炎黄文化结构与汉民族亲缘价值偏爱体系

王兴尚*

本文从纵横二条轴线上来说明古典时期中华文明的核心特征——汉民族的亲缘价值偏爱体系。从横的轴线上，是把古典时期的中华文明与同期的希腊文明、印度文明进行比较，从中认识中华文明的核心特征。从纵的轴线上，是把古典时期的中华文明与古代时期的炎黄文化联系起来，揭示汉民族的亲缘价值偏爱体系的历史渊源。从世界诸文明生灭变迁的视野来观察以炎黄文化为源头的古典时期的中华文明，更能深刻把握中华文明在世界文明史上独特的连续性、统一性，当然，还有它的封闭性。

一、亲缘价值偏爱体系

古典时期的中华文明有不同于希腊文明、印度文明的价值偏爱特征，通过对三种文明的比较，可以发现希腊文明的特征是法律契约基础上的城邦制，它是一种跨海移民和交往的海洋文明。印度文明的特征是种姓等级制，它是一种人侵殖民的次大陆文明。而中华文明的特征是以亲缘关系为基础的宗法制，它是一种土生土长的领土国家型的大陆文明。

希腊文明的古典时期约在公元前500年到公元前336年，其文明的特征是法律契约基础上的城邦制。所谓城邦，就是一个城市连同其周围不大的一片乡村区域即卫城、市区、乡郊组成的一个独立主权国家。这种独立主权国家的疆域是很小的，但它却综合了土地、人民、及其政治生活，因而具有邦国的意义。城邦的特点有三：其一，城邦是自治政体，有自己的法律、有自己的议事会、执政官和法庭，实行主权在民和直接民主制度。也就是说，城邦的主权属于它的公民，公民们直接参与城邦的治理，而不是通过选举代表，组成议会或代表大会来治理国家。公民是城邦的主人，也就是说，他们是城邦内一切非公民——农奴、奴隶、外邦人、边区居民、甚至他们自己家里的妇女与小孩子的主人。公民有参加城邦内议事或审判的权利，又有自备甲胄武器和马匹执干戈以保卫城邦的义务。希腊的行政官员有将军或统帅、市场监理、城市监护、乡区监护，有登记民间契约或法庭判决的注册司、执行法庭判决刑罚的执罚员等，城邦行政官制的特色是所有行政官员都是义务职，不支薪金，而且，全部行政官员并不组成为某个行政首脑统一领导下的政府。[1]其二，城邦是自给经济。城邦在经济上的自给既指通过某种经济政策保障城邦粮食供应之类的经济问题，也指限制外邦人购买地产，借以保障公民的财产权和法权的问题。亚里士多德甚至说“城邦的一般涵义，就是为了要维持自给生活而具有足够人数的一个公民集团。”[2]其三，城邦是法治国家。城邦既然是自治自给的公民团体，城邦当然高于每一个个别公民，也高于它的一切统治者。所以，城邦

* 王兴尚：宝鸡文理学院政法系副教授。

制定了关于公民权利、义务，行政、议事、司法机构选任、组织权限、责任的宪法；又制定了关于财产、继承、契约等等的私法；还制定了把血族复仇的古代惯例转化为国家负责惩处犯罪行为的刑法。希罗多德在《历史》一书中引用一位希腊人对波斯国王谈及自己的同胞时说的话："虽然他们是自由人，但并非在各个方面都是自由的；法律是他们的主人，他们畏惧这位主人甚于你的臣民畏惧你。法律规定他们做什么，他们就做什么；法律的条文始终如一。法律禁止他们临战逃脱，不管遇到的敌人有多少；要求他们作战时坚如磐石，或者战胜敌人，或者死于敌手。"[3]

那么，为什么自治、自给的城邦会摆脱亲缘基础转而以法律契约作为社会生活的基础呢？汤因比在《历史研究》中比较了海上迁移与陆上迁移的不同。他认为，跨海迁移的一个显著特点是不同种族体系的大混合，因此必须抛弃的第一个社会组织是原始社会里的亲缘关系。跨海迁移的另一个显著特点是原始社会制度的萎缩，这种制度大概是一种没有分化的社会生活的最高表现，它这时还没有由于明晰的社会意识而在经济、政治、宗教和艺术的不同方面受到反射，这是不朽的神和他的那一群的组织形式。而跨海迁移的苦难所产生的成果是在政治方面，这种新的政治不是以亲缘为基础而是以契约为基础的，其组织原则是根据法律和地区的组织原则，而不是根据习惯和血统的组织原则。在这样建立的海外城邦里，新的政治组织"细胞"应该是船队，而不是血族。他们在海洋上"同舟共济"的合作关系，在他们登陆后好不容易占据了一块土地要对付大陆上的敌人的时候，他们一定还同在船上的时候一样把这种关系保持下来。[4]

印度文明的古典时期从约公元前1500年雅利安人入居印度河流域到公元4世纪的笈多时代才结出古典文明丰硕的果实，但印度文明特征的形成则可追溯到公元前500年时，此时，种姓等级制度连同它的所有基本特点开始起作用。婆罗门即祭士是第一种姓，刹帝利即武士贵族是第二种姓，吠舍即农民是第三种姓，这是雅利安人自己的职业等级，而第四种姓首陀罗即奴隶则留给达塞人。随着历史的推移，种族上的划分不再与现实相符合，雅利安还同一些达塞部落结盟，所以一些达塞人的祭士成为婆罗门，他们的武士成为刹帝利，商人和某些地主被归人吠舍，而耕种者和一般劳动者则成为首陀罗。除了这四个等级的种姓之外，还有一个贱民阶层，即不可接触的人，他们注定只能从事商业或被认为是不洁的行业。印度的四大种姓划分衍生出数十个各式各样的种姓，K·W·凯普曾指出，印度每个种姓都是一个完整的社会中的社会，王国中的王国。每个种姓都有它自己的神，自己的庙宇，自己的议事会，这个议事会管理它的社会行为，它的世袭的位置和地位，它的饮食、服饰和婚姻等习惯。各种种姓分散在印度的村庄，人们的忠诚与信念集中在村社组织，社会凝聚力也集中在村社水平上，没有发展出对国家事务的关注和对国家忠诚的一般道德信念。[5]

印度的种姓有四个基本特征：其一，每个种姓具有独特的职业。如银行家和商人常属于吠舍种姓。每个种姓都把自己的职业看作是由一个特殊的神或神意专门指派给它的，他们从完美地履行这种职业中获得尊严感。[6]其二，每个种姓都有世袭的原则，这体现在对婚姻的复杂的规定和限制中。人的种姓承传自父母，永世不得改变。其三，种姓制度还对食物、水、接触和礼仪的纯洁有种种限制。例如贱民不可与各个种姓的人发生任何肉体上的接触，在极端情况下，甚至不可进人后者的视线。其四，每个种姓都有自己的道德准则，用以规定各种义务和责任，如赡养家庭、履行为结婚、出生和去世定下的仪式等等。

种姓等级制度的起源，肤色首先是一个基本的因素，雅利安人是白皮肤，而当地的土著是黑皮肤。其次是雅利安人的种族优越感，作为一种入侵的种族，在入侵之前，印度雅利安人跟其他雅利安人一样，最初也是划分为祭司、武士贵族和平民三大等级并没有与社会等级有关的种种限制，在入侵之后，雅利安人为了防止与受他们鄙视的土著混合，从而发展出印度社会所特有的种姓等级制度。

中国文明的古典时代，开启于西周王朝（公元前1046~公元前256），经过东周（公元前770~256），终结于秦帝国（公元前221~公元前207）和汉帝国（公元前207~公元220），其中东周也就是春秋战国时代是古典文明的鼎盛时代。古典时代的中国文明不但没有解脱亲缘关系的纽带，相反，亲缘关系成为政治经济关系得以形成的基础。政治经济组织与亲缘关系结构叠合在一起形成了亲缘宗法社会制度，使中国文化呈现出亲缘价值偏爱的特征。正是由于这种制度特征，在一定程度上维护并保证了中国文明的统一性、连续性。

亲缘宗法制度萌生、形成于夏商，确立于西周。夏禹时已建立了“家天下”的宗族统治，商代的武丁建立了嫡长子继承制，周克殷之后，封邦建国，使亲缘宗法制完全确立下来。血缘宗法制有以下特点：其一，是父权家长制。亲缘宗法制实行父系单系世系原则。西周时代王位、君位、卿大夫爵位的继承绝对不超出父系亲属范围，嫡长子为第一继承人，但允许几个儿子共享继承权，而不允许女性后裔和配偶享有继承权。“牝鸡之晨，惟家之索”的成语，就是对权力落于女性之手的警告。天子与诸侯、卿大夫既是政治上的君臣关系，又是亲缘上的大宗与小亲的关系。实行父系单系世系原则，可以形成以嫡长子为首的有向心力的亲缘政治团体核心，同时嫡长子以亲亲为原则使用群弟，特别是重用同母弟为诸侯、卿大夫，就可以加强宗室的力量。二者就如树干与枝叶的关系：枝叶需要树干做骨架，树干则需要枝叶来滋养和庇护，这就是西周时代的父权家长亲缘宗法制。其二，是以宗族血缘关系来“授民授疆土”的封建制。周初封建子弟的仪式有“胙土”即分配新居的土地，“命氏”即赐予新居之地的国号，“赐民姓族属”即分配给所隶属的贵族与臣民，以及“颁赐礼器”，这是政治地位的象征。这样，周代的统治者在全国范围内各有其所占的耕田，驱使的臣民，管辖的村邑，从而取得经济上的特权，这就是西周时代的封建制。其三，是用亲缘来结合人群的宗族制。周代以真正的血缘或虚设的血缘关系来组合人群，同姓的永远与周朝的大宗、王室的大宗保持亲族的亲密关系。小宗对大宗、分家对本家保持从属关系，大宗对小宗、本家对分家总是给予相当的帮助。对于同姓的诸侯，周人以姬姓的血缘关系与他们联系在一起。对于异姓，即不同姓的诸侯国，周人就用婚姻关系将他们与自己联系在一起。周人严格实行百代同姓不通婚的制度，用这个办法，可以防止乱伦淫佚、亵渎亲情，可以避免近亲结婚，实现优生优育，还可以扩大政治联姻的范围使其他诸侯国的人都变成周人的亲戚：女婿或者外甥，姐夫妹夫或者内兄内弟，舅舅或者姨姨。周代以降，中国社会始终是以亲缘纽带维系着家族、宗族关系，并依赖祠堂、家谱、族田三要素，使家族、宗族制度贯穿西周后的数千年间。有时，家族、宗族往往超越国家成为社会关系的基础。正是靠着家族、宗族组织，在乱世的时候，国家基本不存在的时候，中国文化仍能保存，中华民族得以不散。

那么，中国文明为什么会形成亲缘宗法制度的价值偏爱体系呢？从文化地理的角度说，是由于中国文明与其他文明中心相距较远，在地理上东濒太平洋，西临大沙漠，东北有茂密大森林，西南有世界最庞大的青藏高原，与外部世界相对隔绝。除了受到西北游牧民族的侵

略，它在古典时期没有受到其他文明的挑战，所以它的文化发展具有相对的独立性。从社会历史的角度说，中国文明保持了人类文明发展的常规，因为人类在原始时代的社会关系或最自然的社会关系必然是亲缘关系。这种关系在欧亚非大陆的古代文明中一般都发展为部落王为首的领土国家。在古代埃及、巴比伦、印度以及远古希腊的克里特—迈锡尼都是如此，只是这些文明后来都中断了或消失了，唯有中国文明一直延续下来了，它在古典时代仍然保持着亲缘关系作为价值偏爱体系的特征。而这一特征的直接渊源则是炎黄文化。

二、炎黄文化是汉民族亲缘价值观的直接渊源

根据安东尼·史密斯等人的族群—象征主义民族理论，一个民族的基础是族群，一个国家的族群核心往往塑造该国民族的特征，决定该国民族的价值偏爱体系。而一国的族群核心往往有它的名称、共同的祖先神话、历史回忆、文化传统等。中华民族的族群核心是汉民族，而汉民族的前身就是华夏族，而华夏民族的祖先就是炎帝黄帝，炎、黄被奉为人文始祖。所以，古典时代的中国文明的核心特征可以从炎黄文化结构得到较为可靠的解释。

首先，炎黄文化为中华民族的族群核心提供了共同认同的祖先。远古中国的大地曾有华夏、东夷、苗蛮三大集团。华夏集团处于黄土高原、渭河两岸，距今6000到5000年。它的内部分为二支，一支称为炎帝，一支称为黄帝。炎帝与黄帝具有相同的来源，同属少典之子，有共同的血缘关系。炎、黄两个族群是兄弟族群，一个住在姜水流域，一个住在姬水流域，两个族群是兄弟族群。炎帝族群以姜命氏，黄帝族群以姬命氏，姬姜二氏族世代相互通婚，是典型的两合氏族。炎、黄两个族群向东方扩展的过程中，相互协作，以师相济，到达黄河中下游地区。虽然有兄弟阋墙之争，但两支武装力量最后实现了融合。起初炎帝神农氏因发明农业而成为华夏集团的首领，经过阪泉之战，黄帝轩辕氏取代炎帝神农氏成为华夏集团的首领。华夏集团以黄帝为首领在涿鹿之野擒杀了东夷集团的首领蚩尤，与太皞氏、少皞氏的东夷集团实现了融合。黄帝去世后，华夏集团又分别以尧、舜、禹为首领，征服了苗蛮集团。华夏集团作为优胜者、征服者、统治者取得了族群核心的地位，“华夏”成为中华民族在历史上的统一称号，炎、黄被奉为华夏民族的人文始祖。从此，“中国人在他们整个的历史上享有了同一种族、同一文化”[7]。夏商周的始祖都属于华夏民族，而且与华夏始祖黄帝有直接联系：夏王朝的先祖禹是黄帝玄孙；商王朝的先祖契为简狄所生，而简狄是黄帝曾孙帝喾的次妃；周王朝的先祖后稷是姜嫄所生，而姜嫄是帝喾的元妃。春秋战国至秦汉时代，华夏民族与夷、蛮、戎、狄也发生冲突融合，秦汉帝国的建立，抟成了统一的汉民族。由于华夏文明始终处于领先地位，历代的统治者，即使是少数民族的统治者也都崇拜炎黄文化，认同华夏文明。

其次，炎黄文化为多元一体的汉民族群体提供了共同亲缘宗族组织文化范式。人类的婚姻关系起初是原始血缘集团，父母与子女均可发生婚配关系。后来是亚血缘集团，即排除了父母与子女之间的婚配关系而兄弟姊妹之间仍可发生婚配关系。再次是氏族集团，这时连兄弟姊妹之间的婚配关系也被排除了，而只能在氏族与氏族之间结成婚姻联盟。每个氏族为了和别的氏族区别，就有了族姓，一个氏族实际上就是一个姓族。姓族之间的婚姻关系已从族内婚制转化为族外婚制了。在中国历史上，炎黄文化就处在族内婚制转化为族外婚制的关节点上，炎帝以姜为族姓，黄帝以姬为族姓，二个姓族集团世代通婚。姬姜的婚姻模式成为华夏民族婚姻关系的典范。周人就是起源于姬姜的合婚。根据传说，周人的祖先即姬姓的后稷

就是由姜姓的母亲姜嫄所生。此后，周人的婚姻模式多为姬姜联姻。刘启益由金文中寻找周王的配偶姓氏，发现由周文王开始，西周十二王，十一代，每隔一代，即有一位姜姓的王后。在宝鸡发现的弶伯及其配偶井姬墓也可证明属于姬姜联姻。井国是姜姓之国，弶伯是井国伯爵，属于姜姓贵族。他的配偶井姬当是姬姓贵族的女儿嫁给弶伯为夫人。可见，炎黄文化所奠定的姬姜亲缘关系对古典时期中国文化结构起了关键作用。在姓族内部，由这种婚姻关系而形成的家庭，是社会的细胞。而由诸多家庭则构成一个家族；由诸多的家族则构成一个宗族。宗族就是一个邦国，诸多的同姓或异姓邦国联盟就是亲缘宗族国家联合体。周王朝就是典型的亲缘宗族制王朝，而周人的嫡长子继承法以及百代同姓不通婚的制度，使这一亲缘宗法制度得以长期保持。虽然到了春秋战国时代“礼崩乐坏”，但亲缘宗法观念仍然有非常大的社会影响，对社会产生重大作用。

其三，炎黄文化为汉民族提供了亲缘关系偏爱的价值标准和具有人文关怀的生存哲学观念。在中国古典时代，来自自然和社会的挑战都不象在古典时期的希腊那样从根本上使社会文化摆脱亲缘宗法关系，相反，政治的、经济的观念反而建立在亲缘宗法关系的基础之上，出现了政治结构、经济结构与亲缘宗法关系的叠合。西周时代形成了家国一体的文化模式，周天子作为宗族的嫡长子，既是“天下一家”的“家长”，又是普天之下的最高政治统治者、最大的土地所有者，还是能够“以德配天”、代表天神上帝讲话的最高祭士。经过春秋战国，以血缘宗法关系为核心的贵族政治体制衰落，君主集权的官僚政治体制兴盛。可是，秦汉帝国的兴起却使血缘宗法制与集权官僚制实现了结合，产生了马克斯·韦伯所说的家产官僚制。这种政治体制模式在中国延续了二千多年。上述社会结构表现在文化观念上就是儒家的价值标准和人文理想。儒家的核心范畴是仁爱，仁爱的基础是亲亲，强调孝悌亲情关系，并主张将这种亲情关系推己及人，于是在中国的文化观念上产生了仁民、爱物、民胞物与、乃至家国一体、天人合一的哲学观念。由于这种文化价值观的长期熏陶，汉民族的社会信任范围是以血缘的家族、宗族为核心的。这与古希腊法律契约基础上的信任和印度种姓等级基础上的信任是不同的。所以，儒家的人文思想也就是现世主义、家族主义、人文主义，而其社会理想则是天下为公，天下大同。在中国文化中缺乏类似欧洲基督教神学的天堂理想，或类似于印度婆罗门教的因果报应和再生的社会理想。

古典时期汉民族的亲缘关系价值偏爱体系对中国文化产生了重要作用，一方面亲缘宗族关系作为一种社会资本为人群的组合提供了一种信任的基础，并形成特殊的社会关系网络组织，维持传统社会的生产和再生产。国家组织往往建立在宗族的基础上，一个新王朝的建立就是一个新的宗族取得了政权。即使某一个王朝解体，出现了所谓的“亡国”，然而中国文化的基因依然保留在众多的宗族网络组织中。“亡国”，并没有“亡天下”，宗族中保存的中国文化一直存活着。这是中国文明连续性、统一性的一个重要原因。另一方面，以亲缘偏爱关系作为社会关系的基础，使社会信任局限在亲缘关系的范围之内，不易对社会资本进行合理配置，容易使社会发生周期性振荡。同时，亲缘关系的排他性也限制了社会信任和交往的范围，容易使社会组织陷于封闭状态，使社会变为封闭社会。

注释：

[1] 顾准：《顾准文集》，贵州人民出版社，1994年版第70～80页。

[2] 亚理士多德：《政治学》商务印出馆，1965 年版第 113 页。

[3] [7] [美] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史》上册，上海社会科学院出版社，1999 年版第 218、278 页。

[4] [英] 汤因比：《历史研究》，上海人民出版社，1997 年版第 132 页。

[5] 尹保云：《现代化通病》，天津人民出版社，1999 年版第 268 页。

[6] [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》上册，商务印书馆，1999 年版第 492 页。

参考文献：

许倬云：《西周史》（增补本），三联书店 2001 年版。
叶　江：《当代西方的两种民族理论》，《中国社会科学》2001 年第 1 期。
冯天瑜等：《中国传统文化浅说》，吉林人民出版社 1998 年版。
田昌五：《华夏文明的起源》，新华出版社 1993 年版。

炎帝与中华民族少数民族之渊源

（台湾） 姜 竹*

一、前 言

自从科学进展到太空科学以来，人类在地球科学内愈走愈近，种族、民族之距离也打破彼此间隔，所以有“地球村”之名词。然而不论民族间之交谊如何接近，但仍必须保有各具之“基因特色”，如：文化、信仰、生活、习俗等因素，常谓“求同尊异”。中国历史之宇宙观，始于“开天辟地”之“上有盘古分天地，下有‘基因’造万物”，所谓“伏羲为天皇，神农为人皇，黄帝为地皇”，也就是后来的“三皇”：以伏羲见“河图”而创绘“八卦”，神农重八卦之数，究八八之体为六十四卦，所谓伏羲作连山，神农作归藏，黄帝作坤乾，“易之始自伏羲，三易之本自三皇。”传至周文王时，以易学集大成名为《周易》。

当西伯周姬昌卜访姜子牙于渭滨磻溪迎归拜师后，《六韬·文师》载文王曰：“树敛何若？而天下归之。”太公曰：“天下非一人之天下，乃天下之天下也。”此段对话，是中国“天下为公”思想之源头，姜太公首创之“宇宙观”思想！五百年后，传至孔子及其门徒，集此宇宙观大思想及《管子·九惠之教》撰成《礼记》“礼运大同篇”形成中国政治之最高理想。由此之“世界大同”宏观，所以国内容有56个少数民族，进而言之“四海之内，皆兄弟也”之和睦亲谊，这些“求同尊异”之大国风格，不是短短的数百年可以养成的！而是经过五千多年的一代接一代的“汉族基因”之“宽宏大量”胸境遗传迄今发扬光大！

5200多年前汉族鼻祖神农首创医药、耒耜，以奉献的伟大精神而被尊为炎帝！传到第八代帝榆罔时，因其支系阪泉氏蚩尤作乱，僭称炎帝，榆罔命诸侯轩辕氏征讨，揭发了中国战争之开端，有名之“涿鹿之战”：轩辕擒杀蚩尤后而被诸侯尊为黄帝。由于黄帝“有不顺者，从而征之，平者去之”之故，造成神农支系，尤其蚩尤族人分向西南边疆流亡，形成少数民族群，特分析其渊源于后各段。

二、炎帝神农是汉民族之鼻祖

中华民族成于国父中山先生创建“中华共和”以少数民族之较有名的几族“满、蒙、回、藏”与绝大多数人口之汉族结成一体，简称“五族共和”，全称“汉、满、蒙、回、

* 姜 竹：台湾姜氏宗亲会理事。

藏”。

汉民族起自“少典部落”，从圣母女登时开始至大业娶少典氏生柏翳为止，其间约一千余年往后就无记载了，因为融合在汉族之故。《春秋元命苞》：“少典妃安登，游于华阳，有神龙首感之于常羊，生神子，人面龙颜，好耕，是谓神农，始为天子。”及《国语·晋语》“昔少典娶于有蛴氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜；二帝用师以相济也，异德之故也。”到了唐朝，司马贞以《索隐》详注《史记·五帝本纪》在“少典”段：“少典者，诸侯国号，非人名也。又按：《国语》云‘少典娶有蛴氏女而生黄帝、炎帝’，然则炎帝亦少典之子。炎黄二帝虽则相承，如《帝王代纪》中间凡隔八帝，五百余年。若以少典是其父名，岂黄帝经五百余年而始代炎帝后为天子乎？何其年之长也！又按：《秦本纪》云‘颛顼氏之裔孙曰女修吞玄鸟之卵而生大业，大业娶少典氏而生柏翳’。明少典是国号非人名也。黄帝即少典氏后代之子孙。”少典与炎黄二帝之渊源，经司马贞之详为比对注释，后人即可一目了然，所以他又补撰史记之《三皇本纪》以填司马迁之阙。由此可知，炎帝与黄帝都出自少典部落，但不是兄弟，相隔五百年，虽其两母也都有蛴氏之女，但名不同，只是前后多代之族人关系；因此易误导以为同母同胞兄弟，其实是共祖分姓而已。

少典部落或古国之国都何地？迄无史料记载，但现代考古证实，陕西省宝鸡市附近发掘出古代很多聚落。这可能为少典聚落中心所在地!？由于其继位者是圣人神农氏，从“母系社会”权位转变为“父系时代”，后又承伏羲十五代无怀氏为中国“炎帝”，使少典国名大振！因此之故，就以圣人龙胎、出生、成长之三山（华、厉、岐）而可勾绘出其大概国境；其间尤有一条最出名最为国外人士迄今仍难忘本之“汉水”，可以说少典是汉水流域之国。往后，由其子名轨号魁傀，随母牧羊溯汉水北上陕南宝鸡姜水（羊女成姜）。“长于姜水，以姜为姓”，此为中国以地理名词“水名”为姓之第一古姓，故在湖南炎陵县有“神州第一陵”之牌坊。

姜轨天赋过人，髫龄佐母治政，鉴于族人渔猎、采集野生饮食，病丧不断，即能自动亲尝百草来救命，在此尝草过程中，发现很多野生五谷杂粮中可以驯植，唯一困难者就是“松土”问题？虽已有石耒耜或骨耒耜，可是前者太笨重，后者太脆裂，经过一再思索、研究为解决“养民”问题，就首创木制耒耜“斫木为耜，揉木为耒”，“耒耨之利，以教天下”。由此超智慧想出“救命”、“养民”两大解题作为顿时转变了族人生存延寿、生活固定、早出晚归、进入农耕社会。有此发明造就，圣母女登将母系权力逐渐交给子轨继承；因此，娶奔水氏为妃，自然产生“父系社会”。由于“子圣母显”史料均有记载，惟其父名史无传述，这是母系社会之特征！

姜轨继承母权为君后，即率族人向东拓荒至河南伊水、洛水一带，垦发耕地，翌年又向北拓展，利用冰冻首渡黄河，到达山西耆（即黎，高平羊头山麓）“相天时，适地宜”之下，接续拓荒，建立了两小国之农耕雏基。《竹书纪年统笺》：“炎帝神农氏，其初国伊（伊水），又国耆（即黎侯岭），合而称之又号伊耆氏。”因此人民尊称“神农氏”，名扬诸侯。

神农姜轨弱冠之年，由于伏羲第十五代无怀氏在河南陈（淮阳）建树不著，诸侯请他自动禅让天下给神农。所以他回至河南继无怀氏王天下，“仍都陈”，贵为中国炎帝以火德纪官。《补史记·三皇本纪》：“炎帝神农氏姜姓，长于姜水，因以为姓。炎德王故曰炎帝，以火

名官”。《帝王世纪》：“神农母任姒有蟜氏名女登，则帝王之称天子自炎帝始也。”“后徙曲阜（原名大庭，山东）”，所谓“中国名曰赤县神州”。“赤县又名赤帝之县，神州犹言神农之州”。创立“中原之国”简称“中国”。

炎帝神农之贡献事迹很多，如农、工、商、历、乐、祀、书、易、食、品等，不在本文范围不多举例论述。仅就“救命”一项，为汉民族繁衍特大牺牲奉献；鉴于族人因“茹野生而丧命者众”，就亲自登山攀岩“首尝百草之性”而救民命，所谓“日遇七十毒，百死百生”！皆口尝而身试之，其间艰险难于形容，真所谓“且夫圣人者，不耻身之贱，而愧道之不行；不忧命之短，则忧百姓之穷。”辨味草木之滋，察寒温之性，而知君臣佐使之义，就所得三百六十五物（上药、中药各一百二十种，下药一百二十五种）合为三品分上、中、下三经称《神农本草经》，为中国最早之医药书，是医学的“鼻祖”，万世不刊之典则。后又做药方，以救时疾，定名《方书》，传至黄帝时期，依此书更求完善有《黄帝内经》。中国圣人中，最长寿者是炎帝一百四十岁，最劳苦最冒险者也是神农，所谓“神农尝百草千千万，可是治不了那断肠病。”“崩葬于长沙茶乡之尾”称茶陵。

汉民族起于汉水流域，华山、夏水都处于邻近，也都在少典聚落之大范围内，故可说：少典是汉民族之原始部落，由于出了首位圣人炎帝神农，及次位圣人黄帝轩辕，都能向东发展贵为中国天子，而扩大成“中原之国”，所谓“炎黄裔胄，有五千多年历史”。融合中华民族之“炎黄文化”：炎帝开疆，以农立国，至尊为“齐天鼻祖”（炎陵县正殿古额），五百年后，黄帝建成，崇敬为“汉族始祖”！

三、中华民族区分有56个族群

中华民族融合了56个族群，自由其各不相同之背景而传下来的，为求了解他们不同形成因素则按人口数为序排列之，从其文化、语言、生活、职业、宗教信仰、居地等项分别叙述之：

1. **汉族**有1 042 482 187人，占总人口数1 200 585 450人的86.83%，中文、汉语及各省俗语；南米北面，男娶女嫁；农、工、商、渔等职业；宗教信仰为：道教、儒学、释教；散居全国以东南沿海省份密度较高。

2. **壮族**有15 489 630人，占1.30%，壮文、汉藏语系壮傣语支；米食为主；农业、精手工艺；信奉祖宗、万物；居广西。

3. **满族**有9 821 180人，占0.82%；满文、阿尔泰语满语支；小米、黄米，睡火炕；信奉萨满教，居吉林及辽宁。

4. **回族**有8 602 978人，占0.72%；回文、通用汉语；信奉伊斯兰教，居宁夏。

5. **苗族**有7 398 035人，占0.62%；苗文，汉藏语系苗语支；农业、善歌舞；信奉祖宗、鬼神；蚩尤后裔；居黔、滇、桂、湘、川。

6. **维吾尔族**有7 214 431人，占0.60%；阿拉伯字母拼音文，阿尔泰语系突厥语支；同回族习俗，信奉伊斯兰教；居新疆。

7. **彝族**有6 572 173人，占0.55%；古“南诏文字”彝文，汉藏语系彝语支；农、牧业；信奉祖宗、鬼神；南诏国后裔；居贵州。

8. 土家族有 5 704 223 人，占 0. 48%，通汉语文，汉藏语系藏缅语支；农业、织绣有水平；信奉祖宗、鬼神；居湘、鄂、川。

9. 蒙古族有 4 806 849 人，占 0.40%；蒙古文、阿尔泰语系；畜牧，住蒙古包；信奉藏传佛教；居蒙古。

10. 藏族有 4 593 330 人，占 0.38%；藏文，汉藏语系；农、牧业、驯养牦牛，住帐篷，信奉藏传佛教；居西藏。

11. 布依族有 2 546 059 人，汉藏语系壮泰语支，无文字；农业；信奉鬼神；居广西。布依族以下人口都在 254 万以内，百分比从略。

12. 侗族有 2 514 014 人；通用汉文、汉藏语系侗水语支；农业、林业；信奉鬼神；居黔、桂、湘。

13. 瑶族有 2 134 013 人；汉藏语系苗瑶语族，农业、林业；信奉祖宗、多神；居桂、粤、湘、滇。

14. 朝鲜族有 1 920 597 人；韩文、朝鲜语；农业，穿白素衣服；信奉儒学、基督；居吉林、辽宁、黑龙江。

15. 白族有 1 594 827 人；汉藏语系彝语支；农业；信奉佛教、本主（社神;）古羌“南诏”、“大理”国后裔；居滇、黔、湘。

16. 哈尼族有 1 253 952 人；农业；信奉祖宗、多神；古“南诏国”后裔；居云南。

17. 哈萨克族有 1 111 718 人；本族文字，阿尔泰语系突厥语族；畜牧业，住毡房；信奉伊斯兰教；居新疆伊犁。

18. 黎族有 1 110 900 人；汉藏语系黎语支；业狩猎，住船型屋；信奉祖宗、鬼神；居海南。

19. 傣族有 1 025 128 人；傣文、汉藏语系傣语支；农业；信奉小乘佛教；居云南。

20. 畲族有 630 378 人；通汉语文、汉藏语系苗语支；农业与林业；信奉祖宗、鬼神；居住在浙江。

21. 傈僳族有 574 856 人；汉藏语系藏缅语族；农业、采集；信奉多神；居云南。

22. 仡佬族有 437 997 人；汉藏语系；农业；信奉原始宗教；居黔、桂。

23. 拉祜族有 411 476 人；汉藏语系彝语支；农业；信奉多神；居云南。

24. 东乡族有 373 872 人；阿尔泰语系蒙古语族；农业、畜牧业；信奉伊斯兰教；居甘肃。

25. 佤族有 351974 人；南亚语系佤德语支；农业、畜牧业；信奉基督教、原始宗教；居云南。

26. 水族有 345 933 人；“水书”古文，汉藏语系侗水语支；农业；信奉原始宗教；居贵州。

27. 纳西族有 278 009 人；“东巴经”文字，汉藏语系彝语支；农业、畜牧业；信奉东巴教；居云南。

28. 羌族有 198 254 人；汉藏语系羌语支；农业、畜牧业；信奉多神、白石；居四川。

29. 锡伯族有 172 847 人；通古斯语，阿尔泰语系满语支；农业、信萨满教、佛教；居新疆、吉林、辽宁。

30. 么佬族有 159 328 人；汉藏语系侗水语支；农业；信奉祖宗、道教；居广西。

31. 柯尔克孜族有 141 549 人；本族文字，阿尔泰语系突厥语族；农业、畜牧业；信奉伊斯兰教；居新疆。

32. 达斡尔族有 121 357 人；阿尔泰语系蒙古语族；农业、畜牧业；信奉萨满教；居内蒙古。

33. 景颇族有 119 209 人；本族文字，汉藏语系藏缅语族；农业；信奉原始宗教；居云南。

34. 土族有 91 624 人；通用汉文；农业；信奉藏传佛教；居甘肃。

35. 撒拉族有 87697 人；阿尔泰语系突厥语族；农业、商业；信奉伊斯兰教；居青海、甘肃。

36. 布朗族有 82 280 人；南亚族系佤德昂语支；农业、旱稻；信奉祖宗、小乘佛教；居云南。

37. 毛南族有 71 968 人；汉藏语系水语支；农业；信奉祖宗、万物；居广西。

38. 塔吉克族有 33 538 人；通维吾尔文，伊朗语族；农业、畜牧业；信奉伊斯兰教；居新疆。

39. 普米族有 29657 人；使用汉文，汉藏语系藏缅语族；农业、畜牧业；住“木楞房”；信奉多神、藏传佛教；居云南。

40. 阿昌族有 27 708 人；汉藏语系藏缅语族；农业；信奉原始宗教、藏传佛教；居云南。

41. 怒族有 27 123 人；汉藏语系藏缅语族；农业；信奉原始宗教、藏传佛教；居云南。

42. 鄂温克族有 26315 人；通古斯语，阿尔泰语系满族支；畜牧业；住“仙人柱”；信奉萨满族、藏传佛教；居蒙古。

43. 京族有 18 915 人；汉文、汉语；海洋渔、农业；信奉道教、佛教；居广西防城市、万尼、巫头、山心三岛。

44. 基诺族有 18 021 人；刻木、结绳纪事，汉藏语系彝语支；农业；信奉祖宗、万物；居云南。

45. 德昂族有 15 462 人；南亚语系佤德昂语支；农业；信奉小乘佛教；居云南。

46. 乌兹别克族有 14 502 人；阿尔泰语系突厥语族；经商、园艺；信奉伊斯兰教；居新疆伊宁、甘肃。

47. 俄罗斯族有 13504 人，俄文，印欧语系斯拉夫语族；农业、牧业、园艺业；信奉东正教；居新疆伊犁。

48. 裕固族有 12 297 人；阿尔泰语系呼尔语；畜牧业、狩猎；信奉藏传佛教；居甘肃。

49. 保安族有 12 212 人；阿尔泰语系蒙古语族；农业；信奉伊斯兰教；居甘肃。

50. 门巴族有 7 475 人；汉藏语系藏语支；农业；信奉原始宗教、藏传佛教；居西藏。

51. 鄂伦春族有 6 965 人；阿尔泰语系；狩猎、采集；信奉萨满教；居蒙古。

52. 独龙族有 5 816 人；使用汉文，汉藏语系；农业；信奉自然万物；居云南。

53. 塔塔尔族 4 873 人；阿拉伯字母拼音文，阿尔泰语系突厥语族；商、农、牧业；信奉伊斯兰教；居新疆。

54. 赫哲族有 4 245 人；通古斯语文，阿尔泰语系满语支；先渔猎，后农业；信奉萨满教、居黑龙江沿岸。

55. 珞巴族有 2 312 人；刻木、结绳纪事，汉藏语系藏缅语族；农业、采集；信奉原始宗教；居西藏。

56. 台湾原住民有 415 000 人；太平洋岛屿民族语；狩猎、农耕、渔业；信奉原始宗教、基督教；居台湾。

56-1. 阿美族有 140 000 人；农业、狩猎；居花莲北部、恒春一带。

56-2. 泰雅族有 84 000 人；农业、狩猎；脸部有刺青；居中部山区。

56-3. 邹族有 60 000 人；农业、狩猎；居阿里山。

56-4. 排湾族有 60 000 人；农业、狩猎；居南部知本。

56-5. 布农族有 40 000 人；农业、狩猎；居中央山脉。

56-6. 鲁凯族有 10 000 人；农业、狩猎；居高雄、屏东。

56-7. 卑南族有 10 000 人；农业、狩猎；居台东平原。

56-8. 赛夏族有 7 000 人；农业、狩猎；剑部有刺青，居新竹、苗栗。

56-9. 雅美族（达悟）有 4 000 人；“飞鱼文化”；渔业，穿“丁字裤”；居兰屿岛。

上列诸族，以人口来比对，汉族有十亿四千二百多万人，最少的 55 序位，珞巴族，只有 2312 人，不能成比例：汉族是中国地理环境中得天独厚的首族，历史、文化都最早、最古，受教育的人数也最多，所以能成为世界大国之一，领导全国少数民族团结一致，不分人口多寡，一视同仁，共谋个人福利，民族间“求同尊异”达到“世界大同”之理想境界，以“地球村”之宇宙观。

台湾省之原住民，虽仅列到 56 序位之最后一族，然其实际，尚区分九族，因此再区分九族使能与实际情形符合。

四、多数族群出自炎帝世系

（一）国内民族缘承：

族群“缘”线是中国造字的精华，如丝之细、如蚕之吐、如蛹织窝、如茧留种、春蛾传承，始终一贯；譬喻自然造化，代接一代，基因一致，奇意奇义，不可思议。

1. 血缘基因　DNA“生化”全名为“脱氧核醣核酸”也就是我们常说的的遗传基因，“基因”（GENE）虽是近数十年之生化科技名词，经过 2000 年“基因图谱”发布后，系初步，但实际上已有生物之源可循，甚至五千多年之 DNA 都可以用科学方法比对，为现代“血缘”在法律上唯一依据之“亲生”与“非亲生”，“犯罪”与“清白”之鉴定。常说民族团结之唯一强调“血浓于水”，以前只是说说而已，现在经 DNA 研发实验，可以用此方法验证了。这就是“血缘”的关系。

2. 法缘传承　中国的宗法规定很严格，有嫡、庶、亲、疏、同姓过继、外戚或外姓过继（领养）、归化、赐姓等，都有详细限定。主要为男性继承政权大位或财产权；其次非嫡、非庶就按亲疏、同姓继承；再次就不是血缘关系，然按法缘关系传承之，所以中国的民族就关系一定要按“血缘”“法缘”来区别论述。

3. 国内少数民族形成之原因

①**"涿鹿之战"**　为中国4500年间以来之首战开端，以后内战时起！主要原因：《史记·五帝本纪》："轩辕之时，神农氏世衰"（《索隐》曰："世衰，谓神农氏后代子孙道德衰薄，非指炎帝之身，即班固所谓参卢，皇甫谧所云帝榆罔是也"。）"炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕，轩辕乃修德振兵……以与炎帝战于阪泉之野，三战然后得其志"。此段二称炎帝，非指帝榆罔，而是蚩尤僭称炎帝。引证：《庄子·盗跖》注"蚩尤，神农时诸侯，始造兵者也。神农之后第八帝曰榆罔世，蚩尤氏强，与榆罔争王，逐榆罔。榆罔与黄帝（那时应称轩辕或有熊氏为正确）合谋击杀蚩尤。"《路史·蚩尤传》："阪泉氏（《周书》阪泉氏用兵无已而亡，记为蚩尤）蚩尤，姜姓，炎帝之裔也。""帝榆罔立，诸侯携贰，胥伐虐弱，乃分正二卿，命蚩尤宇小颢以临西方，司百工，德不能驭。蚩尤产乱，出羊水登九淖，以伐空桑（河南开封）逐帝而居于涿鹿（河北）。兴封禅号炎帝（蚩尤，炎帝之后，恃亲强恣，逐帝而自立篡号炎帝）。乃驱魍魉，兴云雾，以肆志于诸侯。"……参卢（榆罔）于是与诸侯委命于有熊氏（即轩辕）。"有熊于是暨力牧、风后之徒及尤啜兵浊（涿）鹿之山，三年九战而城不下，问之五胥（吏），乃设五旗五军具四面攻之，三日而后得志。传战执尤于中冀而诛之。"《三才图会二·人物卷》："帝榆罔，帝哀子，居于空桑为政速急务，乘人而斗其捷，于是诸侯携贰其臣蚩尤作乱，帝遂居于涿鹿。有熊国君曰公孙轩辕，实懋圣德，诸侯归之，帝立55年，诸侯尊轩辕为天子。降封帝榆罔于潞（山西），神农氏遂绝。"《史记·五帝本纪》"而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏。是为黄帝天下，有不顺者，黄帝从而征之，平者去之。"由于黄帝天下，有不顺者，黄帝征之，原炎帝天下，从此无征战，虽降封帝榆罔于潞，但炎帝神农氏支系很多，全国都有，有些强势者，当会不服，因此大小内战不断，是从"涿鹿之战"导致出来的，被征服无反抗力量者有九黎、三苗、缙云、阪泉等氏逃往西南地区，形成国内之少数民族。

②**"四夷之分"**　在伏羲氏时代，因其母华胥氏履大人迹于雷泽（山东）生伏羲于成纪（甘肃）。因游牧社会，东西往来，所以，有人称他东夷人。查其史料，确实没有与汉民族的片段只字，尤其是风姓，系天文名词。这是早期始有东夷出现。

当炎帝神农继无怀氏天下仍都陈（淮阳），后徙曲阜（原大庭，山东）建"赤县神州"，自沿黄河流域建立以"以农立国"的"中原之国"，简称中国，是由封疆东至旸谷（山东、日照），南至交趾（越南），西至三危（甘肃），北至幽都（河北）而来。经"涿鹿之战"后，边疆地区所居少数民族，概分为南蛮、西戎、北狄、连同东夷称为四夷，主要族群来自炎帝神农。他们称汉族中原地区为"中国"形成整体。

③**炎帝后裔**　比对56个少数民族之文化、语系、职业、生活、信仰等因素，可以列出出自炎帝神农世系：汉族；壮族；苗族；彝族；土家族；布依族；侗族；瑶族；白族；哈尼族；黎族；傣族；畲族；傈僳族；仡佬族；拉祜族；佤族；水族；纳西族；羌族；么佬族；景颇族；布朗族；毛南族；普米族；阿昌族；怒族；京族；基诺族；德昂族；门巴族；独龙族；珞巴族。合计33个族，占在56个民族中，59.2%强。

④**形成之中因**　黄河泛滥严重阶段在大禹治水之前，因此受涝灾民散向西南地区避灾，形成各地区外来族群。

⑤**形成之后因**　自汤武革命以来，至秦、汉、隋、唐、宋、元、明、清国力渐强，不断

开疆拓土，戍边将士年代一久，就与当地女性结成婚姻关系，原系敌仇，后为亲戚，也形成族群。

（二）国外迁入

1. **地缘接近** 由于中国是在亚洲大陆的大国，东到黑龙江和乌苏里江汇流处，西到帕米尔高原。陆上有 15 个邻国自东北循逆时针方向依次为：朝鲜、俄罗斯、蒙古、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、塔吉克斯坦、阿富汗、巴基斯坦、印度、尼泊尔、锡金、不丹、缅甸、老挝及越南等国。陆界总长二万多公里边境。

2. **迁入原因** 陆界邻国民众在本国受到内战或天然灾荒时，就以地缘因素避入中国或通商、传教，进入边境定居，形成各国在中国境内之少数民族，仍保留他们原有文化、生活、信仰等习俗。

3. **融合环境** 因中国地大物博，汉人历史悠久，文化优厚，民性纯良，胸境宽容，所以各少数民族都能汉化适应，定居下来。

五、结　论

综合各段分析比对，中华民族所以融有 56 个民族者，绝不是三言两语可以论得清楚，人类起源虽有千百万年的探密，但真正的文明开化也只在数千年前才开始，中国考古文化在我家乡浙江余姚“河姆渡遗址”才七千多年，但无人物代表，即使有伏羲人物代表者，也只有六千多年，但代数无正确记载。故，中国上古历史文化只有从炎帝神农算起，才有明确数据和年代人物一贯可循下来；因此，作者以“神农纪元历”编成年谱，可作年序，自神农出生纪元开始，为一至五千禧年，迄今 5220 年，可包括黄帝纪元、韩国檀君纪元、日本神武天皇纪元及佛历、西历、回历等。

吾国文化伟大的尚有先贤专门编撰《姓源学》及族谱、家乘。炎帝神农世系诸姓氏共有 380 个氏，连姜嫡姓为 381 个姓氏，也就是 381 个族群，在 56 个少数民族中，若有 381 个姓氏之一相同，即为炎帝神农世系。这些与中华民族从血缘、法缘、地缘存在关系者都是民族的一分子，犹似细胞活在肉身之整体一样。

炎黄氏族——中华多民族的源头

许竟成*

我国是个多民族的国家，每个民族都有悠久的历史。追溯历史，大多数民族都可以追溯到五千多年前的炎黄时代，可以追溯到炎黄氏族。炎黄时代，长江、黄河中下游已不再是有巢氏、燧人氏、无怀氏了，以母姓为标记的原始部落经过伏羲时代由母系制向父系制的变革，奠定了统一的社会制度基础，作为父系制主要代表人物的帝王，炎帝和黄帝成为历史和氏族的标记。炎黄氏族是继伏羲氏族之后具有代表性的氏族，它具有纵横的涵盖面，既包含有与炎帝、黄帝有关联的氏族，也融含有伏羲时代的氏族。因为它有史官及文字传录，所以能成为后来氏族与民族可以追溯的源头。司马迁《史记·五帝本纪》就依据古籍记录了这一源头。近期，骆宾基《金文新考》考证“文字记载历史可以上溯炎黄时代”。同样，中华一些少数民族历史和许多姓氏族谱也都可以追溯到炎黄时代这一源头，多数都可以追溯到炎黄二帝。华夏儿女同是炎黄子孙，这从民族和姓氏的发展史上讲，都有其丰富的历史资料作为依据。汉民族是这样，少数民族也是这样。今天的少数民族，分布在南方的大都与古代的九黎族、三苗族、谨兜族有关，分布在西部的大都与古代的氐羌族有关，分布在北部的大都与古代的匈奴族、鲜卑族、肃慎族有关，有些还与古代东部的东夷族有关。今天探索多民族之源，可以就九黎、三苗、谨兜、氐羌、匈奴、鲜卑、肃慎、东夷、汉族等族的发展历史，以瞻炎黄氏族是中华多民族源头之一斑。

一、九黎族·三苗族·谨兜族

九黎族 九黎族，炎帝神农氏族，初见于炎帝神农帝世之末。《史记·五帝本纪》记载：“神农氏世衰”，“轩辕乃习用干戈”，诸侯大多服从轩辕，“而蚩尤最为暴，莫能伐。”轩辕“乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤”。轩辕“代神农氏，是为黄帝”。这里蚩尤，[索隐]“《管子》曰：‘蚩尤受卢山之金而作五兵’”蚩尤，“盖诸侯号也”。[正义]孔安国曰：蚩尤是“九黎君”之“号”。由此可见九黎是炎帝末世较大较有实力的诸侯国，九黎族是炎帝神农氏族。民国《辞源》解九黎引[书·疏]：“黎氏九人，当时诸侯之为乱者。”《路史·后纪四》称：“蚩尤姜姓，炎帝之裔也。”到了黄帝之子少昊帝时，仍有“九黎”之称。《史记·历书》记载：“少昊氏之衰也，九黎乱德。”历书里讲的“乱德”，是指当时九黎之君与其族不遵黄帝世纪的历法“正朔”。这在[历书]下文里有说明：“天下有道，则不失

* 许竟成：河南省固始县史志研究室。

纪序；无道则正朔不行于诸侯。"蚩尤被杀及"九黎乱德"时，九黎之族有往南流徙者。今广东省多黎姓，黎侯之后子孙以国为氏。今海南五指山，也称黎母山。黎山，黎族聚居之地。其姓，其族，皆源于九黎。

三苗族 三苗族，炎帝氏族，初见于黄帝世系尧帝时。《史记·五帝本纪》记载："帝尧老"，"三苗在江淮、荆州数为乱"。于是尧帝准舜请，"迁三苗于三危，以变西戎"。三苗，[集解] 马融曰："国名也"，尧帝时的诸侯国。三苗国的所在地，[正义] 吴起云："左洞庭右彭蠡。"彭蠡，即今鄱阳湖。江州、鄂州、岳州，三苗之地。三苗为乱，《史记·历书》里有进一步的记载："三苗服九黎之德"，即在尧帝时三苗之君重蹈少昊帝衰时九黎之君"乱德"，使历数失序。三苗国君，[正义] 孔安国云："缙云氏之后为诸侯，号饕餮也。"缙云氏，[集解] 贾逵曰："姜姓，炎帝之苗裔，当黄帝时任缙云之官也。"缙云之地，在今浙江省。颛顼帝时，封其后为原九黎国地之君，易号为三苗。《国语·楚语下》注："三苗，九黎之后也。"在尧帝时，三苗"数为乱"，由江淮、荆州之地被放逐至西方边远地域。在舜帝时又有"分北三苗"之举，将原分至西边的三苗又部分分至北边。[集解] 郑玄曰："所窜三苗为西裔诸侯者犹为恶，乃复分析流之。"但在实际上，也有流散至于南方者，成为后来的土著族、苗族。广西人民出版社 1989 年版《中国中南民族史》言："'三苗'族群西窜、南迁以后，留在长江中游以南的盘瓠族构成荆蛮土著族。"民国《辞源》释苗族："古三苗裔。"

讙兜族 讙兜族，黄帝氏族，源于黄帝裔孙讙兜。《史记·五帝本纪》记载："帝鸿氏有不才子"，"天下谓之浑沌"。[集解] 贾逵曰："帝鸿，黄帝也，不才子，其苗裔讙兜也。"《史记·五帝本纪》记载：讙兜"掩义隐贼，好行凶慝"；尧时"放讙兜于崇山，以变南蛮"。

九黎、三苗、讙兜与江南少数民族：不论是九黎、三苗，还是讙兜，被逐流迁徙的都不只是侯君个人，还包括其氏族、族众，《史记》记载的也是流其"凶族"。这里也应该看到，在尧、舜逐放九黎、三苗、讙兜之时，就有"蛮夷"之称；距长江、黄河中下游之间数千里以外的边远地域就有远古部落的先民生息。这些远古"蛮夷"部落先民与长江、黄河中游之间的伏羲氏族有什么联系，还未见资料能够说明。炎黄氏族的九黎、三苗、讙兜被逐流到南方以后，与那里的"蛮夷"长期融合形成后来的一些民族，有些族史还可以联系到伏羲，这至少可以说明炎黄氏族与其先的伏羲氏族有联系，或有过融合的过程。

有如黎族，源于九黎族；苗族，源于讙兜及九黎、三苗族；瑶族、畲族，源同苗族。其他有些少数民族，上溯至汉代如《史记·西南夷列传》所记，在"夜郎"、"滇"、"邛都"者，"皆椎结，耕田，有邑聚"，从地域、产业及风俗方面可知与九黎、三苗族有关；在"巂、昆明"者，"皆编发，随畜迁徙"，可知与羌族同俗；在"徙、筰都"、"冉駹、白马"者，"皆氐类也"。氐羌之先称为西戎，可知这些地方的"蛮夷"与"迁三苗"、"变西戎"有关。而在"滇"者，又有黄帝氏族之"楚苗裔"与之融合。《史记·西南夷列传》记载："楚庄王苗裔""将军庄跻"，于楚威王时领兵至"巴、(蜀) 黔中以西"。后"以其众王滇，变服，从其俗，以长之"。以至于明代，如《明史·列传土司》中所记："西南诸蛮，有虞氏之苗，商之鬼方，西汉之夜郎、靡莫、邛、筰、僰爨之属皆是也。"

再如，东南高山族，主要分布在台湾及福建。高山族在台湾被指为"山地人"、"山胞"或"原住民"。其具体称谓又可分为阿美族、泰雅族、赛夏族、布农族、鲁凯族、卑南族、雅美族、排湾族、邹族、邵族等。这些族人都过着猎渔、农耕为主的生活。其中阿美族还实

行着母系社会制度，家族的演变，以女性为中心。高山族其先为闽族、越族。闽族，商代已有中原文化的迹象。这种迹象与九黎、三苗、讙兜族南徙有关。福州市博物馆陈子华先生撰《试探福州与汉民族文化的融聚轨迹》一文，例举“闽侯县黄土仑遗址商代印纹硬陶器”，先秦典籍中称为“土鼓”，它起源于“神农时代”。《周礼·春官》记载，先民用以祭祀掌管农事之神“田祖”、“田峻”。这种专门用于祭祀农神的乐器表明，至少在商代晚期，福州地区的闽族先民就行祭祀农神的礼仪。越族，有夏少康之裔与之融合。《史记·越王句践世家》记载：“越王勾践，其先禹之苗，而夏后帝少康之庶子，封于会稽，以奉守禹之祀。”《会稽记》曰：“少康其少子，号曰于越，越国之称始也。”春秋之时，于越领有七闽之地。民国《辞源》解高地族：“今苗人也。湘、蜀、黔、滇、西粤之间，曰苗、曰瑶、曰黎、曰蛮、曰夷、曰僰、曰獞、曰獠、曰仡老、曰猡猡、曰怒夷、曰俅夷、曰仲家、曰龙家，名称不一，皆古九黎三苗之遗裔。闽浙间之社民，俗讹为佘民，今尚有散居濒海山中者，亦上古原人之遗，汉时所谓山越人也。”“因其居皆深入山谷溪洞，遂名之为高地族”。

苗、瑶、畲等族，不仅可以上溯到炎黄氏族，还可以看到他们与伏羲氏族的联系。如《苗族历史探考·祖先崇拜》引清代陆次《洞溪纤志》中记载：“苗人腊祭”，“设伏羲、女娲像”，尊为祖先。瑶族的《过山榜》、畲族的《开山公据》，都记有由北而迁南的传说，说盘瓠是他们的先祖，瑶、畲族的祖先“盘瓠”与苗族的祖先“伏羲”是一致的。这说明苗、瑶、畲等族之先的九黎、三苗、讙兜等炎黄氏族，与再先的伏羲氏族有联系，或有过长期的融合。

这些少数民族在漫长的历史过程中，播散的地域广且远，不仅在江南，有时又回播到江豫州蛮北。《宋书·夷蛮列传》记载豫州蛮：“廪君后也。”“巴水、蕲水、希水、赤亭水、西归水”之“五水蛮”，“北接淮、汝，南及江、汉，地方数千里”。《周书·异域传》记载：“蛮者，盘瓠之后，族类繁衍，散处江淮之间，汝豫之郡。”“獠者，盖南蛮之别种。自汉中达于邛、笮，川洞之间，在所皆有之。”《隋书·南蛮列传》：“曰獽、曰俚、曰獠、曰㐌，俱无君长，随山洞而居，古先所谓百越是也。”《宋史·西南溪峒诸蛮上》：“西南溪洞诸蛮，皆盘瓠种，唐虞为要服。”要服，《史记·夏本纪》记载：“绥服外五百里要服。”[集解]孔安国曰：“要束之以文教也。”

这里需要辨正的是“盘瓠”。“盘瓠”，在《后汉书·南蛮西南夷列传》里，被记为高辛帝的“畜狗”，“毛五彩”，杀“犬戎之将吴将军”有功，帝以其女相配。“盘瓠得女，负而走南山”，“经三年，生子一十二人，六男六女”。唐人李贤[注]魏略曰：“高辛氏有老妇，居王室，得耳疾，挑之乃得物，大如茧。妇人盛瓠中，覆之以盘，俄顷化为犬，其毛五色，因名盘瓠。”正如耳朵孔里挑不出犬来一样，畜狗不能背女进入山洞生男育女。在（刘）宋范晔写《后汉书·南蛮西南夷列传》之前，《山海经·海内北经》记有“其东有犬封国”，东晋郭璞注“盘瓠杀戎王，高辛以美女妻之，不可以训，乃浮之会稽东海中，得三百里地，封之。生男为狗，女为美人。是为狗封之国也”。北魏郦道元《水经注·沅水》也有：“盘瓠者，高辛之畜狗也，其毛五色。”对于《山海经》，司马迁在《史记·大宛列传》下言：“山海经所有怪物，余不敢言之也”，即不可信也。鲁迅先生说《山海经》是一部“古之巫书”。它带有巫术和神怪色彩，荒诞不经的地方不可以作为史实记抄。郭璞尤善于阴阳筮术，他对《山海经》“犬封国”的注释，扭曲了其“神”意，对后世影响颇深，以至于《辞源》等辞书也照抄，

将“盘瓠”释为“高辛氏畜犬”。而盘瓠真正的形像，还是本民族所奉祀的伏羲与女娲。苗族“椎牛祭祀史诗所诵系列祖先神有盘瓠、神农、仡夷、亿夷”。“盘瓠”排在“神农”之前，显然是伏羲。湖南、云南苗族崇拜祭祀的“傩公傩母”神偶，“东山圣公南山圣母”神偶，与清代陆次《洞溪纤志》记载“苗人腊祭”“设伏羲、女娲像”内涵是一致的。汉代“盘瓠画像砖”，传说画的是盘瓠第五子应瑞，为瑶族先祖；应瑞上面“盘瓠”是一男一女。汉代“盘瓠画像砖”，反映出流传至汉代的“盘瓠”形像。唐代伏羲女娲帛画，是苗、瑶族的祖先，也是一幅盘瓠图像。这又反映民间流传的不是郭璞《魏略》演义的那样荒诞。科学发展到今天，人们可以鉴别那种历史局限与偏见所造成的谬误。伏羲，《竹书纪年》记载“都宛丘”。宛丘，即今河南省淮阳县，为黄淮平原腹地，黄淮平原过去多有“人祖庙”，淮阳至今仍有“人祖庙”，即太昊伏羲庙，祭祀神像为人祖爷伏羲；并有女娲祠，祭祀神像为女娲。九黎、三苗族既是炎帝氏族，其最早聚居地应在黄淮平原，随着炎帝、黄帝次第更代，他们一再往南流徙，传在他们血液里的印象是盘古开天地的伏羲与女娲。黄淮平原至今也还流传着盘古开天、女娲捏泥人的故事。淮阳至今每年农历二月还有太昊陵会，会期流行泥泥狗玩具。泥泥狗，用泥捏制，造形有人与鸟兽鱼虫，奇形怪状，五彩斑斓，能吹响；以狗贯称，因为狗忠实主人，保护牲畜，被作为氏族部落的图腾。

二、氐羌族

氐羌族 氐羌族于尧舜时代称之为西戎，由炎帝氏族之三苗族迁至三危而发展形成；也有黄帝氏族裔孙封迁至西边，与之融合。《史记·五帝本纪》记载：尧帝时舜受命“迁三苗于三危，以变西戎”。到夏代，有舜子封于西戎。《晋书·姚弋仲载记》记载：“姚弋仲，南安赤亭羌人也。其先有虞氏之苗裔。禹封舜少子于西戎，世为羌酋。”夏末，又有黄帝氏裔“弃”之孙公刘之族变为西戎。《史记·匈奴传》记载：“夏道衰”，有“公刘失其稷官，变于西戎”。商、周两代，西戎发展，部族分多，统而称之为西戎，分而称之为氐、羌。《诗经·小雅·出车》诗句：“赫赫南仲，薄伐西戎”，《尚书·禹贡》记载：“织皮：昆仑、析支、渠搜，西戎即叙。”郑玄云：“衣皮之民，居昆仑、析支、渠搜三山之野者，皆西戎也。”范围之广，涉及西藏、青海、甘肃及新疆。析支，今甘肃积石山至贵德县河曲一带。渠搜，《隋书·西域传》记载：“钹汗国葱岭之西，古渠搜国也。”分而称之如《诗经·殷武》诗句：“昔者成汤，自彼氐羌。”氐、羌所在的地域，《史记·匈奴传》记载：匈奴西接“月氏、氐、羌”。这里还有个月氏族。

月氏族与羯族 月氏族其先为羌族，汉代被匈奴击破后一部分易为羯族。《晋书·石勒载记》记载：石勒，“上党武乡羯人”，“其先匈奴羌渠之胄”。羯族人石勒是汉时服属于匈奴羌族首领之裔，可知羯族其先原为羌族。《实用汉字字典》羯族解释：“源于小月氏，曾附属于匈奴，魏晋时散居上党。”上党，即今山西潞城附近各县。月氏古国可溯至周代，民国《辞源》引《姓氏寻源》解月姓，“博古图有月季之尊，又有月鲁基之鼎。”秦时，月氏地域广阔。《史记·匈奴列传》记载：匈奴未盛时，“东胡强而月氏盛”，［正义］引《括地志》云：月氏国有“凉、甘、肃、延、沙等州地”。《史记·大宛列传》记载：月氏本初“居敦煌、祁连间，及为匈奴所败，乃远走，过宛，西击大夏而臣之，遂都妫水北，为王庭。其余小众不

能去者，保南山羌，号小月氏。”秦末，月氏国被匈奴击破，西走至阿姆河，臣服于大夏，都于河之北，称大月氏。其不能去者，居故地为小月氏，服属于匈奴。大月氏强时，有印度河流域、克什米尔、阿富汗及葱岭之地。小月氏于晋时入居羯室之地，易号为羯，在山西辽州境。石勒为其部族首领，于公元319年建立后赵政权。

氐族，商、周至南北朝分布在今陕西、甘肃、四川等地，从事畜牧和农业。魏晋时，大量接受汉族文化和生产技术。两晋年间，氐人建立仇池、前秦、后凉政权。

羌族，主要分布在今甘肃、青海、四川一带。商、周时部分曾杂居中原。秦汉时部众繁多。后汉时分东羌、西羌。居安定、北地、上郡、西河者为东羌，居陇西、汉阳、金城、塞外者为西羌。东晋至北宋间，羌族烧当、党项先后建立后秦、西夏等政权。

西羌，《后汉书·西羌传》记载：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。”记其居地：“滨于赐支，至乎河首，绵地千里。赐支者，禹贡所谓析支者也。东接蜀、汉徼外蛮夷，西北［接］鄯善，东师诸国”，遍布今新疆、青海、西藏等省。在长期发展与融合的过程中，形成祖国西部的一些少数民族。例如西藏，古之三危，汉之羌地，唐宋名为吐番，清代称之为图伯特，或唐古特。藏族，清代称之为唐古特，为汉代西羌之支。其族来自尧舜时代的三苗，来自五千年前的炎帝氏族。另有《新唐书·宰相世系》载武威李氏，本安氏，出姬姓，黄帝生昌意，昌意次子安，居于西方，其居地尚不可考。

三、匈奴族·鲜卑族·肃慎族·朝鲜族

匈奴族 匈奴族，祖国北方的民族，其先祖淳维，“夏后氏之苗裔”，为黄帝下第十九代孙：按《史记·五帝本纪》排列，黄帝—昌意—颛顼—鲧—禹—启（夏后）—太康—相—少康—予—槐—芒—泄—不降—廑—孔甲—皋—发—履癸—淳维。在淳维人处北方以前，北方就有荤粥部落。《史记·五帝本纪》：黄帝“北逐荤粥，合符釜山，而邑于涿鹿之阿”。这里至少可以看出，荤粥于当时是对黄帝氏族有影响的部族。于此同时，北方的部族还有山戎、猃狁。《史记·匈奴列传》也记载：“唐虞以上有山戎、猃狁、荤粥，居于北蛮，随畜牧而转移”，没有城郭，“常处耕田之业，然亦各有分地”。从“居于北蛮”的记述来看，山戎、猃狁、荤粥部族也不是北方最早的部族，而只是早于淳维居于“北蛮”之地者。从“耕田之业”、“各有分地”来看，这些部族与炎帝神农氏族有着生产形式上的相似之处。《新唐书·宰相世系上》记载：“宇文氏出自匈奴南单于之裔”，“或云神农氏为黄帝所灭，子孙遁居北方”。这里说明了融于匈奴族的“南单于”支为炎帝神农氏之裔，《周书·文帝上》记载，宇文氏其先“出自炎帝神农氏，为黄帝所灭，子孙遁居朔野”。商汤之初，夏桀之子淳维“避居北野，随畜移徙”，其族谓之匈奴。在千年的游牧生活中，匈奴族与山戎、猃狁、荤粥族有力攻，也有融合。到了秦汉之际，匈奴强盛，冒顿单于领有大漠南北之地。《史记·匈奴列传》记载：匈奴“冒顿以兵”，“破灭东胡王”，“西击走月氏。“是时汉兵与项羽相距”，“冒顿得自强，控弦之士三十余万。”西汉时期，分为南北匈奴。东汉，北匈奴为窦宪军所破，远走西方；南匈奴归汉。汉末，南匈奴散居今山西北部，渐次繁衍。魏时，分为五部。晋初，左部帅刘渊，聚集五部势力，于公元304年在平阳建立北汉政权。东晋，匈奴族左沮渠氏蒙逊于张掖建立北凉政权。

突厥族 后魏，鲜卑族拓跋氏袭北凉匈奴族左沮渠氏，左沮渠氏有阿史那者以五百家奔柔然（茹茹）居金山，即阿尔泰山。其山状似兜牟，当地方言谓兜牟曰突厥，匈奴族阿史那部遂易名为突厥。隋唐之际，突厥领漠北之地，东西万里，分东、西二部。突厥族中有回纥部，此时兴起。

回纥族 突厥族之别部。后魏时，号称高车部，或曰敕勒，讹为铁勒，其部落名曰袁纥。隋时，称韦纥。唐时，称回纥，代突厥而领有内外蒙古之地，奉摩尼教。唐德宗时，回纥可汗请易回纥曰回鹘，言捷鸷犹鹘然。宋时，蒙古族兴起，并于蒙古族，部族与蒙古族有所融合。宋元之际，回纥称曰畏吾儿，即回鹘之音转，改奉回教。其居地为天山南路，即在今新疆维吾尔自治区。

回族 回族不等于（回纥回鹘）维吾尔族，其称谓是因信奉穆罕默德所创伊斯兰教而名其众，其教于宋代传入中国，其族也起于此时。而作为回族之民，唐代即有定居中原的大食阿拉伯、波斯（伊朗）商人的后裔。

鲜卑 鲜卑，祖国北方古代民族。其先出自黄帝轩辕氏。《魏书·序记》："昌意少子受封北土，国有大鲜卑山，因以为号。"鲜卑山，在内蒙古科尔沁右翼西三十里，当地族人称呼为蒙格山。昌意少子后裔，"世为君长"。其族"畜牧迁徙，射猎为业"。"黄帝以土德王，北俗谓土为拓，谓后为跋"，故以拓跋为氏。鲜卑族所居鲜卑山在匈奴之东，故又称之为东胡。《史记·匈奴列传》："燕北有东胡、山戎。"［索隐］服虔云："东胡，乌丸之先，后为鲜卑，在匈奴东，故曰东胡。"汉初，东胡被匈奴击败，远走西北者，又称为通古斯族，即东胡之音转（西伯利亚有通古斯河，西流入叶尼塞河）；余下不走者，以乌桓为号。《续汉书》记东胡，"汉初，匈奴冒顿灭其国，余类保乌桓山，以为号"。《晋书·慕容廆载记》记载："慕容廆，鲜卑人，其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑于紫蒙之野，号曰东胡。"东汉，匈奴族被汉军袭走，鲜卑拓跋氏族遂移处匈奴之地。晋初，分为数部，以慕容、拓跋二氏为显著。东晋，拓跋珪建立北魏政权，统一祖国北部疆域，是为北朝。北魏至隋，鲜卑族人多有与汉族同化，《魏书》"官氏志"及"人物传"皆有所记载。鲜卑族也融有炎帝氏裔。《周书·文帝上》记载："炎帝神农氏，为黄帝所灭，子孙遁居朔野。有葛乌菟者，雄武多算略，鲜卑慕之，奉之为主。遂总十二部落，世为大人。"其后曰普回者，以"俗谓天曰宇，谓君曰文，因号宇文国并以为氏"。"普回子莫那，自阴山南徙，始居辽西，是为献侯，为魏舅生之国。"

蒙古族 南宋时兴起的鲜卑族蒙兀室韦部。唐时，鲜卑东胡族有蒙兀室韦部服属于突厥。宋金时，蒙兀室韦部裔合不勒为部帅，自号为蒙古国。蒙古，即蒙兀之音转。其部族为蒙古族。宋宁宗时，部帅铁木真于斡难河（今黑龙江上游）称帝，号成吉思汗。世祖忽必烈改国号曰元。元代，蒙古族人多有与汉族同化。

蒙古族另有处居金山（阿尔泰山）者，名额鲁特蒙古。清初，额鲁特之在西域者分准噶尔、杜尔伯、和硕特、土尔扈特四部。有居漠北，有居漠南，有居新疆，有居青海。

肃慎 祖国东北古代民族，与共工氏族有关。东北，上古为幽陵，《史记·五帝本纪》记载：颛顼帝治天下，"北至于幽陵，南至于交趾，西至于流沙，东至于蟠木。"九州部族之国，皆为服属。《史记·五帝本纪》记载：帝尧时"流共工于幽陵，以变北狄"。幽陵，［正义］解：《尚书》、《大戴礼》皆作"幽州"。这里共工，为尧帝时的水官共工氏。共工氏，颛顼帝时即有。民国《辞源》解："共工氏居江淮之间，颛顼之衰，共工欲霸九州。帝使辛侯

（即高辛）灭之，然子孙犹不失其官。”“尧时流共工于幽州，其官始易他氏。”共工氏由江淮之间而被流放至幽州之地，融于幽州之诸侯国。幽州之诸侯国，于舜帝时称之为息慎。《竹书纪年·上舜二五年》记载：“息慎氏来期，贡弓矢。”商、周时，息慎又称肃慎，《国语·鲁语》记载：“武王克商，肃慎来贡楛矢、砮石。”东汉时，肃慎易称“挹娄”。民国《辞源》引《通典》解：挹娄，“古国名，在不咸山北，夫馀东北，千余里，南与北沃沮接。”长白山南者为南沃沮，北者为北沃沮，南北朝时，挹娄易称勿吉。《魏书·勿吉传》记载：勿吉，在“高句丽北，旧肃慎国也。”《北史·勿吉传》记载：“勿吉，一曰靺鞨。其部落，凡有七种：一粟末部，二伯咄部，三安车骨部，四拂涅部，五号室部，六黑水部，七白山部，而黑水部尤为劲。”隋唐时，勿吉易称靺鞨。唐世，靺鞨分为粟末水（松花江）靺鞨、黑水（黑龙江）靺鞨二部，粟水靺鞨建渤海国，其族名易称女真，由肃慎之音转。唐代后期，出自东胡的契丹族兴起，袭破渤海国，遂有东北地，建立辽朝政权。宋时，黑水靺鞨易称女真，服属于辽；粟水女真部帅完颜阿骨打建立金朝政权，后灭辽与北宋，为女真盛世。明季，原女真族裔自称为珠申，即女真之音转，遂易称满族。

满族 以满州而名，明代中叶，有建州卫女真部族酋长李满住者，由朝鲜咸镜道移居兴京。其后清太祖努尔哈赤以满住为其部落尊号，是为满州汗。后金皇太极天聪九年（1635年），改女真为满州，其族为满族，多数居于东北。

朝鲜族 其族源可溯至殷代，与殷纣伯父箕子有关，《史记·殷本纪》记载：“纣王淫乱不止”，“王子比干”乃“强谏纣。”纣“剖比干，观其心”。“箕子惧，乃佯狂为奴，纣又囚之”。今《辞源》释箕子：“商纣诸父，封国于箕，故称箕子。”民国《辞源》释箕子：“殷之大师，谏纣被囚，佯狂为奴。周武王灭殷，箕子率五千人避之朝鲜而君之。至高丽肃宗时，命搜访箕子之墓而祀之，即今平壤之箕子陵也。”数千年来，其族裔散衍至东北诸地。

四、东夷族·汉族

东夷族 东夷族是炎黄时代就有的族称。《史记·五帝本纪》记载：帝尧“殛鲧于羽山，以变东夷”。殛，有处罚之意，不惟是杀，鲧及其族被流放到羽山，鲧乃死于羽山，即今山东蓬莱县东南之羽山。民国《辞源》引《太平寰宇记》云：羽山，“即殛鲧之处，与孔传合”。鲧，黄帝之曾孙。《史记·夏本纪》记载：“鲧之父曰帝颛顼。”“鲧不得帝位，为人臣”，《墨子·尚贤中》云：“昔者鲧者，帝（颛顼）之元子。”鲧治水以筑堤防之法不力，列为“四凶”，被殛于羽山，“以变东夷”。可知黄帝族裔流徙至今山东半岛之地，其人其族成为东夷之人。东方之夷族有九种，民国《辞源》引［尔雅·李巡注］：“一玄菟，二乐浪，三高丽，四满饰，五凫臾（即扶馀），六索家，七东屠，八倭人，九天鄙。”“按此则满州、朝鲜、日本，皆古九夷之地。”《史记·五帝本纪》记载：舜帝时，其势力东抚“长、鸟夷”。“长”，［索隐］解为“长夷”；“鸟夷”，［正义］注：“鸟”或作“岛”，《尚书·禹贡》“岛夷卉服”，言海岛之夷。［索隐］、［正义］释东夷地在冀、兖、青、徐等州及岱外岛屿。“长夷”、“岛夷”是“殛鲧于羽山”之前就有的东夷族称。

舜，东夷之人。《史记·五帝本纪》记舜为“冀州之人”，《孟子·离娄章句下》记载：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷人也。”朱熹注：诸冯、负夏、鸣条，“在东方夷服之

地”。因为“舜妻尧二女”，故《史记·五帝本纪》也将舜帝列人轩辕氏帝之中。

殷季伯夷、叔齐，孤竹君之子，东夷族人。民国《辞源》解孤竹：“古国名，神农之后，今直隶卢龙至朝阳一带之地。”《史记·周本纪》记载：“伯夷、叔齐在孤竹，闻西伯善养老，盍往归之。”［正义］引《括地志》云：“孤竹故城在平州卢龙县南十二里，殷时诸侯孤竹国也，姓墨胎氏。”

太公望吕尚，东夷族人，《史记·齐太公世家》，载其为“东海上人”。［集解］引《吕氏春秋》吕尚，“东夷”之人。［索隐］谯周日：吕尚，“姓姜，名牙。炎帝之裔，伯夷之后”。伯夷，掌四岳有功，封于吕，子孙从其封姓。此“伯夷”非孤竹国君之子“伯夷”，而是共工之从孙佐禹治水之伯夷。此共工为唐尧之前共工。《新唐书·宰相世系三上》记：“尧遭洪水，共工之从孙佐禹治水，为四岳之官”，“命为侯伯，复赐以祖姓曰姜，以绍炎帝之后。裔孙太公望封齐”。

关于东夷早期文化迹象，1993年6月6日《光明日报·文物与考古》载《龙山时代陶文与古彝文》——中国社会科学院考古所冯时先生新发现：“山东省邹平县丁公遗址的龙山时代晚期陶文”，与“汉藏语系藏缅语族彝语支”之古彝文“是相同的”。彝文，汉文史籍称为“夷文”。山东龙山文化主要分布于山东及淮北地域，在殷卜辞中，活动于这一带的早期先民被称为“人方”，史称东夷。甲骨文“人”、“夷”同字。“人”在甲骨文中作方国的名称，同时在古彝文中又是彝族的姓祖名，且彝族的族称用字“夷”。而“彝”，乃新中国成立后改用的新字。商殷甲骨文中的“人方”，实际是夷族的族称（详见冯文）。夷族视鸟为神禽，其礼器陶鬶以鸟造形，这与《史记·五帝本纪》中称之为“鸟夷”是一致的。邹平丁山陶文说明，在四千年以前，东夷族人有文字记载生活现象；龙山时代晚期东夷族文字是汉字前期阶段文字。

东夷族部分向西南迁徙成为彝族，这应与自然灾害相关。国家能源部成都勘测设计院周述椿先生《论鲧禹治水》引地理学家杨怀仁《中国20000年来气候波动与海面升降运动》论文中一个结论：“根据苏北平原第二次海退层的岩性相变化规律及其层位的空间分布规律的研究，推断黄河在距今6000—5300年期间曾在江苏人海。”这个结论昭示，在5300年前原黄河下游江苏境河道泥沙淤积过高，而在它的上游豫东与皖北之境曾一度成为水泽。这就客观显示出距今6000—5300年期间，炎帝世代时期，初都陈后迁曲阜的原因。帝都迁移，其地域之民逃离，有北徙者，也有南徙者，彝族当是南徙者。陈，即今豫东淮阳县，伏羲帝都时名宛丘，炎帝以伏羲旧都而都之，故曰陈，伏羲，黄淮之间俗称之为“人祖”，旧时不仅淮北有“人祖庙”，淮南也有“人祖庙”，祭祀伏羲。“人”在古彝文中是彝族的始祖，这与“人祖”伏羲之间似有族源关系。彝族南迁，初期当迁至江淮之间，至数百年后的尧帝时代，帝放逐三苗、谨兜时，融于其族，再度被迫由江淮地域迁至西南。

尧舜时，神州大地又遭洪水。《尚书·尧典》所记：“荡荡怀山襄陵，滔滔洪水方割。”经过鲧、禹两代人治理，九河疏通，东夷之地人口又得以恢复发展。周述椿先生《论鲸禹治水》，根据文化遗址的分布，仰韶文化、大汶口文化“不见于河南省东南部的黄淮平原，而距今四千多年左右的龙山文化却在黄淮平原间突然有了广泛的分布”关系唐尧时洪水，科学地显示东夷族之地文化断层的原因。“龙山文化在黄淮平原间”有“广泛的分布”，正是夏禹时期此地人口的恢复表现。夏、商、周三代，东夷之地多为帝裔王室之封地，东夷族与炎黄

氏族融合，发展为后来的汉族。

汉族 汉族构成的氏族源头，起自炎黄氏族。炎黄氏族与伏羲氏族、与黄河中下游地域和江淮地域的原始部落族群融合，与东夷族融合，经过夏商周三代较为稳定地生活在中原地域。融合，不只是不同氏族、部落间通婚血缘的融合，还有物质产业类别、文化形式、生活习俗等方面的融合，形成使用共同的语言文字。首先，神农代伏羲而帝，就有农耕生产与捕渔养牲生产的融合；炎帝氏族与黄帝氏族的融合，又增进农耕生产与畜牧生产的融合，使得中原地域的物质生产又耕桑又养畜。同时，也是农桑文化与养畜文化的融合。逐渐形成、使用统一的文字。文字的历史，1994 年 8 月 3 日《文汇报》载："宜昌发现最早象形文字"，"把文字起源推到 6000 年前"；骆宾基经过 10 多年对金文研究考证，著《金文新考》，认为"文字记载历史可以上溯炎黄时代"，方块字的长期使用与发展，得益于分封制。炎黄及至夏、商、周帝裔王室大夫受封之地遍及九州，而尤其集中在中原地域。这些方国之君、王爷、诸侯，都通行方块字，有助于方块字的发展与普遍使用。至春秋，孔孟之道，儒家思想，传播列国。上古分封制所起的融合作用是多方面的，组合原始的部落群体，传播统一的文化，后期的不断力攻并合。从分封开始起，就是一个长期不怠的融合。《史记·陈涉世家》中讲："周武王时，侯伯尚千余人"。春秋时期，思想活跃，哲理发展，加快统一；至周末，秦灭六国，建立统一的王朝，完成由分封制到郡县制阶段融合的过程。然而，此时以"汉"名族的称谓还没有开始。至汉高祖刘邦建立西汉王朝，汉代声威播及于外，本国自称为汉，国外也习称中国为汉，称中原之民为汉人，称其族为汉族。汉族，是指当时生活在中原地域、使用统一的语言和文字、文化与生活习俗一致的群体。秦汉以后，实行郡县制，在九州之内置郡、置县，汉民官吏全国性调配，生产和经营模拟，商贾广泛流动，行令一致，诸此更是一个不断融合的过程。

在神州大地上，华夏多民族由远古的一些群体走来，走过原始部落阶段，也走过部落方国时期。太昊伏羲开始一统天下，炎帝世传八代，黄帝世传五帝，其氏族融合并衍传族系。先一统九州，在一统下流徙族支，分封帝裔，几千年的流徙、分封，使得华夏民族多元而一体。多元，至今尚有五十六个民族，各具特色；一体，多民族来自炎黄时代，来自炎黄氏族。《汉书·魏豹田儋韩（王）信传赞》曰："周室既坏，至春秋末，诸侯耗尽，而炎、黄、唐虞之苗裔尚犹颇有存者。"这显示炎黄氏族的氏系之源，也透露华夏多民族的族系之源。

从五六千年前的源头走到现在，求生求进，共求繁荣昌盛。今天，五十六个民族都在神州大地上安定地、自由自在地生活，尽显五彩斑斓的特色，共同建设祖国美好的河山。

从鱼图腾到对龙的崇拜

——炎帝与中华民族

葛文华*

中华民族根脉悠远而绵长。远在二百万年以前，中国大地就有远古人类活动。仰韶时代至少存在着以仰韶文化为代表的五大谱系有别的考古学文化。龙山时代，仰韶文化融合其它文化发育为中原龙山文化，随后在此基础上形成华夏文化的先期形态，萌生了华夏族。华夏族经夏商周三代进一步发展，融合周边各族形成汉族。至近代形成以汉族为主体的中华民族。炎帝不唯是汉族的初祖，中国历史上乃至现今一些民族之族源都可追溯到炎帝族群。

一、以渭河流域为早期活动中心的炎帝族群及其文化遗存

渭河流域是中国古文化和古文明的一个摇篮。耸立于四周的大山高原造成天然屏障，自西向东流贯其间的渭河滋润着这一狭长肥沃的谷地，使之成为中国西部最适宜于早期农业发展的地域之一，也就成了繁荣的仰韶文化的发祥地。

约在公元前六千年前后，沿着渭河河谷和附近山麓地带，分布着许多仰韶文化居民的聚落，它们星罗棋布，连绵不断。仅在今宝鸡地区内探明的仰韶文化遗址不下 700 余处，在今宝鸡市区东西长约二十多公里的渭河河滨以北首岭为代表的仰韶遗址多达五十多个。

发祥于渭河流域的仰韶文化，较之同期其它谱系的文化，分布范围最广，发育程度最高。它之所及，东到太行山及郑州附近，西涉湟水，南达武当北侧，北有前套。仰韶文化的陶窑是至今全国发现的最早的陶窑；它的粟作农业是仰韶时代最发达的农业。[1] 中华民族的人文初祖正是在这个历史环境中孕育诞生的。

依古文献记载，渭河流域是炎帝族群最早活动的中心地区。《国语·晋语四》："昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也。"姜水究在何地?《水经注·渭水》称："岐水又东，迳姜氏城南为姜水。"早年徐旭生经实地勘查坐实姜水系岐水一段，岐水系渭水支流，其流经范围在今宝鸡地区。此说一出，学界皆以为是。若郭沫若主编之《中国史稿》、白寿彝主编之《中国通史》，莫不如此。诚如《中国通史》所言："大体言之，炎帝氏族以姜水为发祥地，渭河下游有部为姜嫄居地，因而可以推定炎帝氏族以渭水流域为最早活动中心。"[2]

考古工作者对宝鸡北首岭仰韶文化遗址的发掘，获得极有价值的材料。北首岭遗址的年代距今约 7100～5700 年，总面积六万平方米，文化堆积 4 米多厚，上中下三层具有明显的

* 葛文华：陕西省宝鸡中学原党委书记。

连续性。北首岭仰韶居民创造了早期彩陶制造业。中期陶器出现见于钵底的布纹。出土的工具中农具占26%，狩猎工具占8.6%，渔具占0.6%。当时居民，过着稳定的聚落生活。聚落是由中心广场、环绕于中心广场的房屋、窑场、墓地组成。广场是聚落的祭祀中心。社会组织正经历着由母权制到父权制的转变；中期开始的男性厚葬墓中的随葬品除生产工具、生活用具之外，还伴有整排的骨镞以及打磨光滑、有天然花斑纹、象征权力的胆形钺。这些都为古籍所载关于炎帝的传说提供了考古学佐证。

二、仰韶彩陶鱼纹和炎帝族群的图腾

学人共知，仰韶文化分布地域与传说炎帝族群活动地区的地望相契合。仰韶文化的创造者当为炎帝族群，应无疑义。这只是一个方面。在另一方面，似应再从仰韶文化的内涵作些探讨。

引人注目的是作为仰韶文化特征之一，彩绘在红陶上写实或图案化鱼纹、人面鱼纹所透露的文化信息。绘制鱼纹和人鱼合一图像的陶器不仅存在于仰韶文化不同类型及遗存中，而且贯穿仰韶文化的各个时期。举其大者有甘肃秦安大地湾鱼身人面瓶，宝鸡北首岭鱼纹人面盆、西安半坡鱼纹人面盆、庙底沟晚期小口平底鲵鱼瓶以及甘谷西坪鱼纹人面瓶、武山鱼纹瓶等。有理由认为这类鱼纹是刻意为之的特定符号，是制作的族徽，是图腾标志。正如张明川《中国彩陶图谱》所言："中国彩陶图案中，以动物为母题的图案，如果贯穿于一个文化类型的始终而发展，那么可以认为这类纹样大多与图腾艺术有关。"如果说写实或图案化鱼纹与图腾有关的话，那么鱼纹人面纹饰则更进一层表达了人们对人鱼关系的理解，反映了人鱼合一的观念。在这里，"崇拜者在一定程度上与图腾合而为一，或者用象征的方法表示与图腾同化。"（《简明不列颠百科全书·图腾》）

从《宝鸡北首岭》和《宝鸡福临堡》纪录的情况看，这两处仰韶文化遗址都滨河而立，而两处居民都有不食鱼的习性。在北首岭水生动物遗骸出土不多，鱼骨尤为罕见，仅在77M17男性厚葬墓的随葬品中见到一例。此墓主脊椎及下半部骨骼完好，肋骨与上肢骨残缺，无头颅，鉴定为成年男性。墓葬西壁有板灰痕迹，骨架上有席子覆盖痕迹，头部位置放一黑彩圆形陶器，其下有皮毛和木板痕迹，侧旁放有朱红颜料，放一野猎牙。随葬品计有陶罐三、陶钵二、陶壶一、陶瓶一、石磨盘二、磨石二、膝部陶罐下压着整排骨镞，另一陶罐内可见鱼骨。鱼之出现于隆重葬仪中，显见北首岭仰韶文化居民对鱼的敬重。福临堡遗址动物遗骸表明，此处仰韶居民食用过的兽类有十种，鸟类一种，水生动物唯有蚌类，可见他们对鱼有与北首岭居民相同的观念。

对鱼的崇敬在炎帝裔族中保持得相当久远，据学者考证，后世炎帝裔族，有的以鱼为氏，有的以鱼命国。罗福颐《三代吉金文存释文》收鱼氏所作器铭四十二款。鱼氏显系望族。在周初期，在今宝鸡市区渭河两岸再沿清姜河向南延至嘉陵江源头的地区内有一个炎帝裔族建立的方国，名称㠯强（唐兰读如鱼）[3]。在竹园沟和茹家庄等处的強国墓葬中常有鱼形随葬物出现，有玉鱼、铜鱼、锡鱼，其数量多达数百。

炎帝族关于鱼的观念既然如此，那就不难理解他们为什么要把两鱼相随之形"炎"作为首领的名号。《说文解字》释炎为"火光上"，"从重火"，实与炎字的原形、原文相去甚远。查检中国科学院考古研究所《甲骨文编》，凡鱼作单字皆为简笔象形。炎字共见三例，前两字如两鱼骨架，笔意与鱼字相似，后一字如两鱼头叠加，其构字之法一如唐兰三书说之象

意。以火为部首的字例在《甲骨文编》中多有所见，略作比较即知，炎与火殊非同类（详见拙作《再论炎帝名号的原始含义》[4]）。《说文》之失，在于以秦篆为依据。自宋以来金文间出，近代又有甲骨文出土，考释家据以补正许慎书文讹缺的事常有发生。我们如果拘泥于许书望文生训之讹，那就难求远古历史之真实。

炎为两鱼相随，其义何在？我们似可从金文中找到线索。《三代吉金文存释义》所收器铭，多为族氏铭，另有六款铭文曰："鱼从"，一款作"[illegible]"，应为鱼从之象意。揆诸《周易·随卦》爻辞上六，从即相随、重叠之义，参诸古汉字"[illegible]"（《集韵》音吾，谓鱼之大者。）那么将两鱼相随之形——"炎"作为首领名号，其意在彰显族属的图腾又标举盛大的意义。这个理解或许略近"炎"的原始含义。

三、炎帝族群的拓展及与其它族群的融合

为了获得新的宜耕牧的生存之地，炎帝族群由其最早活动中心向外拓展迁徙。其主要方向在与渭河流域血脉相通的中原地区。炎帝族群沿黄河进入中原，所建氏族部落多在今河南境内黄河以南地区。同时也向甘青川藏地区、汾河流域、汉水流域、河套地区拓展。仰韶文化由西向东在时间上连续、在内涵上递进的北首岭早期类型、半坡类型、庙底沟类型的存在，仰韶文化遗址在汉水流域的分布，仰韶文化居民与后冈一期文化居民，在河套地区的争夺，作为仰韶文化两个分支马家窑文化和齐家文化的形成，便是上述过程的考古学证明。

炎帝族群既发祥于渭河流域，又进入中原地区，对其族属的发展，对华夏文明的创造，有着非常深远的影响。历史地理学研究表明，我国远古时期黄河流域，西起陇山，东迄泰山的广大区域，以渭河下游、黄河中下游、济水上中游，连成一片，植被丰富，森林茂盛，气候温暖而湿润，土质疏松肥沃，宜于耕种，比之周围其它地区地理条件要优越得多。正是据有这样的沃土，炎帝族群才能谱写我国远古历史的瑰丽篇章，才能在华夏族形成的历史过程中作出旷世之贡献；炎帝才能成为华夏之初祖。而周边其他考古学文化族群，尽管拥有发达的远古文化，由于未能进入中原地区，便与绝好的历史机遇擦肩而过。

炎帝族群在中原地区与另外两大族群相遇。一是黄帝族群，一是东夷族群。黄帝族群最初活动于陕北陇东一带，后来渡过黄河，沿中条山、太行山、向东到河北平原，向北到河套地区。东夷族群的活动地区主要在海岱之间，至西到郑州以东，南边在于长江。据《逸周书·尝麦》和《史记·五帝本纪》记载，炎帝、黄帝、蚩尤之间曾经屡有战争。先是炎帝族属共工与东夷族属蚩尤的战争。双方"战于涿鹿之阿"。共工失利，"乃说于黄帝"[5]联合对抗蚩尤。接着炎、黄之间发生激烈战争，黄帝"与炎帝战于阪泉之野，三战然后得其志。"[6]然后，是黄帝与蚩尤的战争，黄帝与蚩尤战于"涿鹿之野，逐擒杀蚩尤。"[7]

战争以后，黄帝族进入中原，在濮阳与夷族杂居。炎帝族一部分进入山东。蚩尤之夷人一部分留在北方，一部分被迫徙居南方。伴随各族群生活地域的变迁而来的是血缘关系的混杂和文化的交流融合，原来各自保持的文化状态被打破，原来的民族组织发生分化和新的组合，最终导致新文化和新族群的产生。这种情况，在仰韶文化、后冈一期文化、大汶口文化中都可见其踪迹。

仰韶文化在公元前3500年前后分为前后两个时期。前期仰韶文化各地区的差别越来越小，而统一性越来越大；到了后期，由于相邻诸文化对仰韶文化的影响不断加强，致使仰韶文化的地区差别越来越大，而与邻近文化的关系越来越密切。一个典型的例子，就是仰韶文

化和大汶口文化在发展中表现出一定的同步性。仰韶文化后期可分为两个阶段，大汶口文化也有相应的两个阶段。在第一阶段，二者几乎同时出现小口高领瓮，仰韶文化出现带嘴罐，大汶口文化则出现带嘴盉；到第二阶段，又几乎同时出现袋足器，在仰韶文化是斝，在大汶口文化是鬶。还可看到，仰韶文化陶器上的篮纹和带状网格纹传入大汶口文化，而大口文化的鼎、豆形制影响到仰韶文化的同类器物，在河南仰韶文化的分布范围内，往往发现有典型的大汶口文化的墓葬。

至于后冈一期文化与仰韶文化和大汶口文化的深入联系，为学界所共见，以至有的学者将其归入仰韶文化，称为后冈类型，或者认为它与大汶口文化存在源流关系，当是东夷的文化遗存。其实，由于后冈一期文化较多地受到仰韶文化的影响，同时又较多地给大汶口文化的影响，所以互相之间具有一定的连通性，但因谱系毕竟有别，终究各具特色。与仰韶文化相较，后冈一期文化陶器的质地、颜色、制法和某些彩绘图案，类似仰韶文化，但是，它流行陶鼎，陶盆极少，没有小口尖底瓶，陶器无动物彩绘图案，表明有别于仰韶文化。与大汶口文化相较，在流行陶鼎方面，二者相似。此外后冈一期文化有较多的长颈小口壶，陶器表面流行红色彩绘，大汶口文化多豆及觚形器，器表多作素面磨光，红衣彩绘较少，尤其是大汶口文化居民流行拔牙风俗，就和后冈一期文化保持区别。后冈一期文化分布于河套及太行山以东的广大区，这里正是黄帝族群的活动范围。后冈一期文化应是黄帝族群的遗存。它的后续形态，不是大汶口文化，而是后冈二期文化。

仰韶文化、后冈一期文化、大汶口文化的加速融合，把中国远古的历史从仰韶时代推进到龙山时代（公元前2600年～前2000年），这是一个走向文明的时代，华夏族萌生的时代。

四、华夏族的萌生和对龙的崇拜的出现

文化是民族的灵魂，是这一民族区别于另一民族的最稳定的标志。

我国远古历史发展到龙山时代，黄河流域的中原（广义）龙山文化、龙山文化、齐家文化，长江流域的石家河文化（或称湖北龙山文化）和良渚文化中晚期，不仅具有相似的发展水平，而且在内涵和去向上有一定的共同性。以良渚文化为例，就可看出融合交流的情况。2001年春天，浙江考古所在桐乡市留良乡弯里村发掘了目前已知良渚文化晚期最大的墓葬群。出土的绳纹鼎和高领壶，明显具有受中原文化影响的迹象。良渚文化有一个“消失后到哪里去了”的问题。这一次发掘证明，良渚文化晚期，已与外来文化融合。这次发掘出来的文物，反映了当时居民的尚武习俗，文化因素具有快变多元的特色，便是与外来文化交流的证明。[8]

继龙山时代之后，在中原龙山文化的分布区域内发育起来的先夏文化、先商文化、先周文化，经过历史的孳乳终于汇积成源远流长的华夏文化。华夏文化哺育的居民自称诸华、诸夏、华夏、把炎帝、黄帝尊为自己的先祖。

随着华夏族的萌生，龙作为华夏族的公共崇拜物也就产生了。自然界本无龙，龙不过是人们图腾观念的表现。龙的雏型出现于濮阳西水坡后冈一期文化墓葬中。作为华夏族共同崇拜物龙的产生应在龙山时代之前。不久前在印度北部山区发现中国龙岩画，其年代约当公元前2500年，[9]那么，龙产生于中国内地自会早于这个时间。

后来的龙应是在西水坡龙的基础上，综合炎帝、黄帝、蚩尤三族图腾的产物。如前所述，炎帝以鱼为图腾。黄帝号轩辕，轩辕即天鼋，然则黄帝以天鼋为图腾。蚩尤系出东夷。

夷字本是象形，在《三代吉金文存释文》中，夷字作蛇缠绕树之状，并非“从大从弓”。与东夷集团之商族有渊源关系的秦就有崇蛇观念。可见蚩尤之图腾为蛇。正因此，蚩尤之名与蛇相关。若如是，龙之形才有蛇之身，鱼之鳞，鼋之爪。中华传统文化之龙文化、鱼龙文化、龙蛇文化，便是华夏族原始观念的遗绪和衍化。

从鱼图腾到对龙的崇拜，从仰韶文化到中原龙山文化再到华夏文化，从炎帝族群到炎黄裔胄，无不记录着炎帝在华夏族形成进程中的伟绩。炎帝之功，“如南山之寿”；炎帝之业，“如松柏之茂”。

注释：

[1] 张忠培：《仰韶时代—史前社会的繁荣与向文明时代的转变》，《新华文摘》，1996年第7期。

[2] 白寿彝：《中国通史》第三卷，上海人民出版社，1994年版第174页。

[3] 杨东晨、杨建国：《论炎帝族的迁徙和融合》，《姜炎文化论》，三秦出版社2001年版。

[4] 葛文华：《再论炎帝名号的原始意义》，三秦出版社，2001年版第79页。

[5]《逸周书·尝麦》。

[6][7]《史记·五帝本纪》。

[8] 万润龙、蒋萍：《87座墓葬：一本地书》，《新华文摘》，2001年第10期第72页。

[9] 伍义林、多识、龙西江：《汉藏文化同源论》，《新华文摘》，2001年第11期第136页。

炎帝与中华文明的起源

何星亮*

一、关于文明起源的理论

（一）关于文明起源的理论

学术界一般把文字的产生、冶金术的发明、城邦或都市的出现看作是文明的特征，而这些现象又往往与国家的形成密切相关。因此，许多学者都认为文明的起源就是国家的起源，并认为中央集权政府的出现是文明形成的起点。所以，关于文明起源的理论也大多是围绕这一问题而提出来的。迄今为止，学术界关于文明起源理论主要有如下几种：

其一，阶级冲突理论。一些学者从社会结构内部的阶级利益冲突解释国家和文明的起源。

其二，外部冲突理论。斯宾塞（H. Spencer）等人从战争的角度解释国家的起源。

其三，水利文明论。韦特佛哥（Kaul Wittfogel）等人认为，因水利灌溉需要国家征召大量人力从而形成国家权力机构。

其四，环境限制论。卡内罗（Robert Caneiro）提出环境限制理论，主要从生态环境上说明国家形成的原因。

其五，人口压力论。马尔修斯（Malthus）和包塞拉普（Ester Boserup）等人认为，人口增长的压力促使国家的诞生以有效地解决生存问题。

此外还有系统理论（Systems theories）、贸易网络理论等。

关于中华文明的起源，国内许多学者尤其是考古学和先秦史学界，主要围绕恩格斯关于文明的定义——“国家是文明社会的概括”[1]这一定义展开讨论。也就是说，把文明的起源与国家的起源等同起来进行研究。2001 年 8 月由中国社会科学院古代文明研究中心主办的“中国古代文明的起源及早期发展国际学术研讨会”有不少文章仍然围绕这一问题进行讨论。有些人仍然赞同，并加以阐述；有些人则提出异议，不同意或不完全同意。

受摩尔根和恩格斯关于国家起源理论的影响，探讨中华文明起源的学者主要从社会组织发展的角度探讨，有些学者批判摩尔根等人提出的由“部落——部落联盟——国家”的发展模式，提出中国文明的起源是由酋邦发展到国家等观点。

（二）文明起源与农业革命

---

* 何星亮：中国社会科学院民族研究所研究员。

西文中的“文明”(civilization)一词来自拉丁文 Civis(公民)、Civilis(公民的)、Civitas(有组织的社会)。“文明”一词与“文化”一样，其定义众说纷纭，莫衷一是。总的来说，“文明”一词有广狭两义之分。广义的“文明”涵义是指良好的生活方式和精神风尚，物质文化和精神文化达到较高的水平。狭义的定义可以分为两种：其一，以“理性—非理性”来区分文明与不文明。文明是一种理性的社会体系，19 世纪至 20 世纪上半叶，西方一般把 18 世纪之后的西方资本主义国家看作是理性社会或文明社会，而其他非西方国家则是不文明国家或非理性国家。其二，以“文明—野蛮”二元对应来说明文明的涵义。西方学术界通常把以农业为主的民族视为文明民族，而把无文字的游牧民族和狩猎民族视为是野蛮民族。

在史学和考古学界，学者们大多把文明视为文化发展的高级阶段。英国考古学家柴尔德(Vere Gordon Ghilde)的《社会进化》(Social Evolution，1951)和克拉克(G. Clark)的《从野蛮到文明》(From Savagery to Civilization，1946)均认为文明是文化的最高形式或高等形式，文明是在文字产生、城市形成和社会分工之后形成的。

笔者认为，探讨文明的起源不能主要根据文字、冶金术、政治组织等，而应从人与自然、人与人、人与自我三方面来探索。

其一，从人与自然的角度来看，人类征服自然、适应环境的能力达到较高的程度，也就是说，生产技术和科学技术达到较高的水平。在物质生产方面，已由攫取性的狩猎、采集等过渡到生产性的生产——早期农业和畜牧业生产，而且劳动实行了分工。

其二，从人与人之间的关系角度来看，有了能够控制生产资料、合理分配食物和社会剩余价值的较大规模的社会组织；维护社会秩序的法律、制度等已经成形，为社会所认可的共同的行为模式已经形成。

其三，从人与自我的关系角度来看，人的社会化程度已达到较高的水平，控制个人情感或情绪的能力有了较大的增强。人们为了满足精神上的需要，共同的宗教信仰和艺术已经初步形成。

以上三类文化中，其中第一类最为关键。人类文明发生的关键是发明植物的种植和动物的饲养，即学术界被称为“生产食物的革命”(Food Production Revolution)的阶段。人类倘若不会种植植物和饲养动物，将永远处于渔猎采集的原始状态，文明也就无从产生。人类在渔猎时代的社会生产主要是攫取性的，虽然人类能够使用工具，但与一般动物捕获食物没有根本性的不同，是所有动物的本能之一。采集或采集与狩猎相结合的生产方式意味着人们不可能在一个地方居住太长的时间，因为他们在采集完了一个地方的可食植物后就必须到另外一个地方；如果是狩猎者，就必须随着兽群的迁移而迁移。这样，人们就不可能定居下来，村落也不可能形成，城市更无法诞生。而种植农作物和饲养动物则是一般动物所不具有的技能，人们从攫取性的渔猎生产过渡到生产性的农牧业生产，是人类社会的第一次大革命，有的学者称之为“农业革命”或新石器革命。[2]这一大革命给整个人类社会带来极大的变化，居住方式也开始由游徙过渡到定居，从而逐步抛弃从动物界遗传下来的本能的生产活动和居住方式。村落建立起来后，贸易产生，定居的人口开始飞速增长，社会开始分工。

生产性生产的产生——农业革命，是人类脱离原始状态的革命，同时也是文明起源的关键一环。都市的出现、文字的产生、复杂的社会组织形成以及具有共同宗教信仰的艺术等都是在农业革命的基础上形成的。

从考古资料来看，农业革命最早出现在近东，特别是在美索不达米亚地区（现在的伊拉克）。在那里，大约在公元前6000多年前，狩猎和采集食物的生活方式迅速地改变成生产食物的方式，而且有了定居的农业村庄。而这种生活方式在大约公元前3000年又改变成一种以城市为中心的文化。

人类在没有先前的文明可供模仿或依赖的情况下，这种“自发”的城市文明是怎样产生的？V·C·柴尔德提出城市革命论，他认为，随着经济技术的发展，促成了都市的革命，尤其是在近东，最早出现了这一革命。

柴尔德及其支持者认为，都市革命是以社会规模和复杂性显著增长为其特征的。它依赖于农业的优先发展，农业发展提供了可能储存的剩余食物（主要是谷物），因而允许较大比例的人口从事商业、宗教和艺术这些非农业的职业。随着社会的分化和技术水平的提高，生产出较多的剩余食物，从而促使人口数量的不断增加，并促使更大的劳动分工和劳动技术专门化，促进更加复杂的政治和经济管理以及更加明确的社会阶层的形成。[3]

早期的都市一般都是由位于大河流域或交通要道的规模较大的村落逐步发展而来的。都市革命像农业革命一样，它将人类社会推向一个全新发展阶段，改变了人类的生活方式。都市文明的兴起，不仅改变了人们的生活方式，而且极大的发展了文化。《世界文明史》的作者认为，城市的起源实际是文明的起源。世界上最早的文明出现在西亚的美索不达米亚，文明诞生于公元前3200年左右，当时美索不达米亚地区至少有五座城市，城市与村落、统治者与被统治者已有明显差别，专门的行政官员、祭司和武士阶层已经形成，并拥有一些雄伟的神庙，文字也开始形成。其经济基础是农业和畜牧业。[4]

宗教信仰是人类文化的重要组成部分。作为一种真正的宗教的形成，与神灵观念的产生密切相关。神灵观念产生之前的宗教，如巫术、早期的图腾崇拜等，都是准宗教形式。神灵观念的产生是思维观念发展的重要一环，神灵观念是抽象思维产生之后形成的，它与农牧业生产的出现有密切的关系。在农业革命发生之前，即旧石器时代的中石器时代，人类的崇拜形式主要是巫术和图腾崇拜。此一时期还没有形成神灵观念，图腾崇拜和巫术产生的基础并不是以神灵观念为基础，而基于人类早期的相互交织的“混沌律”，是原始时代的人们把人类社会结构和特征转嫁到整个自然界中，把自己周围的各种动物想象成人类社会一样，是按人类社会的形式组织起来的。因此，人可以与周围的某种动物结成友好联盟。而在当时的条件下，原始时代的人们只可能把这种联盟的性质解释为血缘亲属关系。

有些学者认为，自然崇拜是最早的宗教形式，这与事实不相符的。前苏联著名宗教史专家克雷维列夫说：“曾经有个时候，认为自然崇拜（如太阳崇拜、气象崇拜）是宗教的原始形式。这些观念遭到万物有灵论的毁灭性的打击，现今在学术界已经成为昨日黄花。但是，自然崇拜本身是宗教史上重要的一页，只不过应当承认其所属年代要晚得多。”他认为，“成为宗教崇拜对象的自然现象，到畜牧业和农业发展的时期，就是说，较晚时才对人获得特殊的意义。因此，凭推断可以假定，对自然现象的崇拜是在这时形成起来的。”[5]前苏联著名民族学家柯斯文和C·A·托卡列夫也认为自然崇拜不是最早的宗教形式，它是在图腾崇拜和巫术之后形成的。[6]前苏联另一著名原始社会史专家柯斯文也认为自然崇拜不是最早的宗教形式。它是在图腾崇拜和巫术之后形成的。[7]在迄今所知的最原始的民族——澳大利亚人和塔斯马尼亚人中，其宗教形式主要图腾崇拜和巫术，神灵崇拜特别是自然神崇拜尚未形成。[8]

随着农业革命发生和发展，人类思考的内容也越来越复杂。种植的作物，到了一定时期便有收成。饲养的牲畜，每年都会繁殖幼畜。但是，种植的作物并不是每年都一样能取得好收成，有时好，有时不好，有时甚至颗粒无收。当作物快要收成之时，如果发生洪涝，或刮风暴，将会颗粒无收；倘若风调雨顺，则将会获得较好的收成。饲养的牲畜也一样，如果冬季天气特别寒冷，将会冻死牲畜，如果天气较暖和，则牲畜能较安全地渡过冬天。此外，洪水会把饲养的牲畜淹死或冲走，狂风也会把牲畜刮到远处。所有这些，都将使人们终年辛勤劳动的成果付之东流。总之，在原始时代的人看来，庄稼收成的好与坏，牲畜头数的增与减，很大程度上取决于自然。由于雨水和风雪等自然现象直接影响人们种植的农作物和牲畜，因此人们开始思考为什么时旱时涝？为什么有些年份旱涝成灾？风雪也一样，并没有一定的规律可掌握，每年的情况均不相同。由于人们还不能科学地认识自然现象，以为有某种超自然物主宰着、控制着雨水和风雪。于是人们便把各种自然力和自然现象神化，各种自然神灵——雷神（最初人们认为雷电是主宰雨水的神灵）、雨神、日神、月神、风神等观念的产生都是在农业革命之后相继产生，并虔诚敬拜。

据上，生产性生产的产生——农业革命，是人类脱离原始状态的革命，同时也是文明起源的关键一环。

二、中华文明的起源与炎帝

关于中华文明的起源问题，也有多种观点。在起源的地区问题上，有一元说和多元说；在起源的传说时代问题上，大多以为起源于黄帝时代。

如上所述，农业革命是人类文明起源的根源，因此，探讨中国文明的起源也应该从农业的形成角度进行分析。也就是说，从传说的角度探讨，中国的文明的起源应该是炎帝时代。

（一）从神话传说看炎帝是农业革命的创始人

从神话传说来看，有些学者认为，中国文明的起源始于黄帝时代，并认为“黄帝是中华文明初祖”。其实，炎帝神农氏可说是中国农业革命的创始人，炎帝或神农时代可说是中国文明的起源时代。

古籍中有传说中的“三皇”之说，而“三皇”则各种古籍说法不一。《尚书大传》等古籍称三皇为燧人、伏羲、神农。从古史记载来看，三皇各代表一个具有革命性创造发明的时代。

燧人氏是火的发明者。《韩非子·五蠹》“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇，有圣人作。构木为巢，以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭，而伤害腹胃，民多疾病，有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民说之，使王天下，号之曰燧人氏。”可见有巢氏是住房的发明者，燧人氏是火的发明者。而火的发明与工具文明一样，在人类历史上具有重要意义。能否使用火，是人类与动物的重要区别之一。火的发明，使人类从生食或茹毛饮血时代过渡到火食或熟食时代。

伏羲氏是结绳织网的发明者。《周易·系辞下》：“古者，包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔。”其意为：远古时，伏羲氏为天下的首

领，他抬头则观察天象，低头则观察地理，并观察鸟兽的斑纹和植物的分布生长情况。近处则取法于人体的各部分，远处则取法于万物的诸形象，于是开始造作八卦，用来沟通领会天地造化神妙高明的用意，用来衡量区分万种物类的情状。结绳而织成网罟，用来猎取鸟兽，捕捉鱼类。织网是伏羲的重要发明之一，其他古籍也谈到这一大发明。如《抱朴子·对俗》也谈到"太昊（伏羲）师蜘蛛而织网"。早期的渔猎生产，主要用标枪、木棍、石块等作为工具，是较为原始的渔猎生产。以结绳织网作为渔猎的工具，是原始技术发展到较高一个阶段的标志。这一记载说明伏羲时代是由较低级渔猎生产发展到高级的渔猎生产。

传说中的炎帝是中华文化远古文化的主要创造者和发明者之一。传说他开发了原始农业，是农耕文化的创始人。传说他发明木制耒耜，教民耕种，提高农作物的产量，被我国民间尊为农业之神。传说他遍尝百草，为人医病，是华夏中草药的第一位发现者和利用者，被世人尊之为"医药之神"。传说他创立日中为市，开创物物交换，是原始贸易的创始人。许多古籍和传说均记述炎帝神农氏[9]发明了农业。

其一，炎帝最早发明了刀耕火种

据考古资料，农业是在距今一万年前后出现的。但最早的农业，尚无农具，种植方法很原始，主要是在居住地附近或采集地播撒野生稷或稻的种子，待作物生长后，拔掉周围的草，并以拔下来的草放在作物根下作为肥料。这种不烧不耕的种植方法，是最原始的耕作方式。直到20世纪50年代前，中国一些民族仍保留这种耕作方式，如云南独龙族部分人还实行这种原始的耕作方式。

原始农业的第二个发展阶段可能是刀耕火种阶段。中国的刀耕火种农业源流久远。炎帝是传说中的中国农业革命的创始人，炎帝时代是中国文明起源的时代。炎帝之"炎"从叠火之形，《左传·昭公十六年》云："炎帝氏以火纪，故为火师而火名。"哀公九年云："炎帝为火师，姜姓其后也"从其名称可知炎帝与"火"崇拜有关，应无疑义。炎帝部族之所以崇拜火，并以"火"为部族名，当时与炎帝部族最早从事刀耕火种有关。据古籍记载，炎帝又称"烈火氏"、"列山氏"、"厉山氏"和"神农氏"。《左传·昭公二十九》年："有烈山氏之子曰柱，能殖百谷百蔬。"而《礼记·祭法》称："是故厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷。夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。"郑注："厉山氏，炎帝也，起于厉山，或曰烈山氏。"孔疏："农，谓厉山氏后世子孙，名柱，能殖百谷为农官，因名农。"所谓，"烈山"氏，就是《孟子·滕文公上》"烈山泽而焚之"之意，也就是最早以火烧山的"刀耕火种"的氏族部落。这种刀耕火种或火耕水耨的原始耕作方式延续了相当长的时间，不少史籍均有相关的记载。《史记·货殖列传》云："楚越之地，地广人稀，饭稻羹鱼，或火耕而水耨。"《史记·平准书》云："江南火耕水耨。"集解引应劭语："烧草下水种稻，草与稻并生，高七八寸。因悉芟去，复下水灌之，草死，独稻长，谓火耕水耨也。"以火助耕是农业发展的重要过程。早期的农业对于除草、施肥、灌溉等技术与观念还没有完全成熟之际，假藉火焚来去除杂草并取得土肥，再播种，引水，以期五谷丰登，这样的农耕方式，直至20世纪50年代还存在于南方不少民族中。

据史籍记载，南方的土家族、瑶族、畲族、苗族、黎族、高山族、傈僳族、彝族、纳西族、阿昌族、景颇族、普米族、独龙族等山地民族，历史上都曾进行过刀耕火种。这种耕作方式是在地广人稀，生产力极为低下的前提下，为了生存，通过破坏和补偿两种机制，调整

与生态环境的动态关系。直至20世纪50年代，不少民族还保留这一原始的耕作方式。这种砍树开荒的耕作方式，似乎对森林形成威胁，但在长期的历史发展过程中，这些民族聚居区的生态环境并未恶化，有许多地区至今仍保持较高的森林覆盖率，其原因何在？民族学调查资料表明，这些民族的刀耕火种是一种理性的耕作方式，并非20世纪70—80年代那种非理性的乱砍滥伐、无限量地开荒种地方式。他们通过各种方式，避免破坏生态，重视森林水利保护，维护生态平衡。

居住在云南独龙江沿岸的独龙族在20世纪50年代前，刀耕火种是他们的主要生产方式。为了保护生态和恢复地力，他们实行农、林混作的传统方法。其法是：新开辟的火山地，第一年砍树烧光后，灰烬多，肥效高，种植产量较高的玉米。第二年肥力减退，只能种苦荞，同时种水冬瓜树，形成混农林系统。水冬瓜树学名桤树，属乔木科，枝叶茂盛，春季发芽，秋季落叶、落子，特别适宜独龙江地区这种雨水多、空气湿润的环境，易栽易活，成活率高。水冬瓜树是由种子繁殖的植物，一棵老水冬瓜树下往往会有成片的树苗。种子秋天落下春天发芽生长，第一年便会长到10 一 30厘米高，第二年树苗长到一米以上。每到春天，独龙族便到天然林中将这种一米以上的树苗移栽到耕种了2年以上的火山地中。第3年在水冬瓜树苗间再间种一年小米或稗。第4年补种水冬瓜树苗后便不再种粮食，土地进入丢荒休闲期。5年之后，水冬瓜树高可达8米，直径可达15厘米，新一轮的刀耕火种又可以进行了。水冬瓜树对于生态环境的保护和提高土壤的肥力有很多优点：一是生长速度快，7—10年便可成材；二是水冬瓜树属于非豆科固氮植物，其根部瘤菌具有较强的固氮作用，能改良土壤，加之水冬瓜树是落叶乔木，落叶量大，可以增强土地的肥力，即使是较为贫瘠的土地，也能有不长的时间变得肥沃；三是再生萌发力强，树枝可以作薪柴，树干可以做建房材料等；四是具有经济价值，可以做提炼烤胶的原料，还可参与治疗菌痢、腹泻、水肿、肺炎、漆疮等疾病。总之，水冬瓜树易繁殖、易管理、耐贫瘠、蓄水能力强。独龙族大量种植水冬瓜树后，克服了刀耕火种的弊端，制止了水土流失，保护了独龙江一带的生态环境。

其二，炎帝最早发明了农具

英国考古学家柴尔德（Vere Gordon Childe，1892～1957）认为，文化和社会的发展主要在于技术的进步，因而提出技术决定论。他在《人类创造自己》（中译本译为《远古文化史》，周进楷译，群联出版社，1954）一书中，首创“新石器革命”（Neolithic Revolution），“城市革命”（Urban Revolution）和“人类知识革命”（Revolution in Human Knowledge）。他主要利用考古资料去论证技术进步引起社会和政治结构的进化，提出由于技术进步，导致新石器革命和城市革命的著名论断。

制作农具进行农业生产，使原始社会发展到一个新的的阶段。有了农具，才有可能进行较大规模模的农作物的耕作，才有可能使农业成为人类主要的生产方式。农具的发明是农业走向成熟的标志，也是农业成为人类主要的经济生产的基础。几千年来，中国以农立国，然而，农具产生于何时？从传说来看，炎帝最早发明了农具。不少古籍均记载了炎帝神农氏创制耒耜等农耕工具。

《周易·系辞下》：“庖牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下盖取诸《益》。”其意为：伏羲氏死后，神农氏兴起，砍削木头作为耜，揉曲木头作为耒，将耕地锄草的方法教给天下人们。这大概是取象于《益》卦。

《补史记·三皇本纪》："斫木为耜，揉木为耒。耒耨之用，以教万人。始教耕，故号神农氏。"

《绎史》卷4引《周书》："神农之时，天雨粟，神农遂耕而种之，作陶冶斤斧，为耒耜钼耨，以垦草莽，然后五谷兴助，百果藏实。"

《风俗通义》卷一："神农，神者，信也。农者，浓也。始作耒耜，教民耕种，美其衣食，德浓厚若神，故为神农也。"

《白虎通义·号》（卷一）称："谓之神农何？古之人民，皆食禽兽肉，至于神农，人民众多，禽兽不足。于是神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农作。神而化之，使民宜之，故谓之神农也。"

炎帝创制耒耜等农具，是中国史前时代的一次重要技术革新，它促使原始农业生产得到飞跃的发展，同时也导致社会发生巨大的变革，并促使社会进一步分工。

其三，炎帝规定男耕女织的劳动分工制度

男耕女织是几千年来中国农业社会的主要性别分工模式。从神话传说来看，这种分工最早始于炎帝时代。

《吕氏春秋·爱类》："神农之教曰：'士有当年而不耕者，则天下或受其饥矣；女有当年而不绩者，则天下或受其寒矣。'故身亲耕，妻亲织，所以见致民利也。"其意为：神农的教令说："男子如果有人正当年却不种田，则天下就会有人因此而挨饿；女子如果有人正当年而不织麻，则天下就会有因此而受冻"。所以神农亲自种田，妻子亲自织麻，以此表示要为百姓谋利"。

《商君书·画策》："神农之世，男耕而食，妇织而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。"在渔猎时代，男女之间并没有明确的社会分工，成年男女共同参加渔猎生产活动，即使有分工，也是临时性的，人类的御寒的衣服主要以动物的皮革制作。只有在以农业为主要经济生产的时期，人们定居一地，生活较为定安，男耕女织的分工模式才会固定下来。

其四，炎帝创立原始市场和交换

市场并不是自古就存在的，交换也不是有史以来就有的。在人类社会渔猎、采集时代，人类由于生产技术低下，食物没有剩余或剩余很少，人与人之间、群与群之间没有什么可交换的，只有在农牧业生产较为发达的时代，食物有了较多的剩余，才有可能进行交换。据史籍记载，传说炎帝最早创设的市场和物物交换。《周易·系辞下》：炎帝时，"日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。"其意为：炎帝时，中午时分开市贸易，招来天下人们，聚集天下货物，引互交换货物然后离开，各自得到所需要的东西。

炎帝创设市场和交换与炎帝发明耒耜等农具有密切的关系。技术的革新，新工具的发明，促使生产力"飞跃的"提升，那么农产品过剩并不仅只于自给自足的情况是不难想像的，所以后人便将市场交易的创始，也归功于炎帝。

从上述传说资料来看，炎帝是中国农业的创始人。

（二）从考古资料看炎帝部落集团的居住地是中国原始农业发源地之一

从考古学资料来看，距今七八千年前，中国原始农业已有相当发展，这是中国文明起源时期的直接见证。可见关于炎帝神农氏的一些传说并不是没有根据的。

炎帝部落所居之地，一般认为是陕西一带。陕西是古人类居住的重要地区，如中国著名

的蓝田猿人就在陕西境内。又一般认为，炎帝为古羌人的祖先。而古羌人主要生活在陕西、甘肃、青海等西北地区。

据考古资料，中国原始农业的起源有两个主要地区：一是西北新石器早期文化，以粟、黍等旱地作物的起源地；二是东南的河姆渡文化，是水稻的起源地。河姆渡早期文化约前5000～前4000年。原始农业在黄河流域和长江流域，具体说，黄河流域的粟作农业成为春秋战国时期齐鲁文化（即儒家文化）的物质基础。长江流域的稻作农业成为楚文化（即道家文化）的物质基础。两河（黄河、长江）是中国的两条母亲河，由她们哺育出的两大体系的原创性文化构成中华民族传统文化的主流。

众所周知，河南、陕西、甘肃等地的仰韶文化遗址的居民以农业为主。据放射性碳素断代并经校正，仰韶文化年代约为公元前5000～前3000年。仰韶文化的前身是陕西、河南等地的老官台、李家村、磁山、裴李岗诸文化，有人统称为“前仰韶”时期新石器文化。据放射性碳素断代（未校正）年代大体在公元前5500～前4800年之间。这些遗址的一般特点是农业生产已占主导地位，有的遗址还发现过炭化的粟或黍，并饲养猪、狗等家畜。同时，渔猎和采集经济仍占一定的比例。陕西的前仰韶文化遗址发现很多，如临潼的白家村、渭南北刘、宝鸡北首领下层、商县紫荆、西安半坡、华县元君庙、兽头坡、商南梁家湾、西乡李家村等。其年代各遗址稍有不同，白家村遗址的年代大致可以确定在距今7200至7800年。宝鸡北首领下层的年代有两个数据（校正值），即6970±145年、7100±145年。[10]陈全方认为：“在宝鸡的斗鸡台和西安半坡村新石器时代遗址中，就发现有谷子粒（稷），这说明黄河流域自古适于农耕，早就是生产‘稷’的好地方。”[11]

一般认为，马家窑文化是古羌人的文化，而炎帝被认为是古羌人的始祖。考古资料表明，公元前3000年前生活在河湟地区的马家窑文化人群经济以农业为主，公元前2700—2000年，当马家窑文化被半山与马厂文化取代时，河湟地区的人群在经济生态上没有太大的变化，仍然以农业生活为主，兼营畜养与狩猎。这也说明炎帝部落集团居住地区是中国农业主要的起源地之一。

据上所述，文明的起源与人类第一次革命——农业革命密切相关。而中华文明起源也一样，是在农业革命的基础上形成的。而中国的农业革命发生于炎帝时代，炎帝是中国农业革命的创始人。

注释：

[1] 恩格斯：《家庭私有制和国家的起源》，人民出版社，1972年版第174页。

[2] 柴尔德著、周进楷译：《远古文化史》（原名《人类创造了自己》Man Makes Himself），群联出版社，1954年版第60－96页。

[3] 柴尔德著、周进楷译：《远古文化史》，群联出版社，1954年版第131－168页。

[4] 菲利普·李·拉尔夫等著、赵丰等译：《世界文明史》上卷，商务印书馆，1998年版第34－38页。

[5] 约·阿·克雷维列夫：《宗教史》上册，中国社会科学出版社第29－30页。

[6] C·A·托夫列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社，1985年版第9页。

[7] 柯斯文：《原始文化史纲》，人民出版社，1985年版第117页。

[8] C·A·托夫列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社，1985年版第63页。

[9] 关于“炎帝”与“神农”这两个名称，一般认为炎帝即神农。但也有人认为是原始时代不同的传

说人物，后来才合为一人。笔者认为，“炎帝”是炎帝部落集团的首领称号，“黄帝”也一样，是黄帝部落集团的首领称号一样。“炎帝神农氏”，即炎帝部落集团的首领出自神农氏族。正如“黄帝有熊氏”一样，黄帝部落集团的首领出自有熊氏族。因此这一问题较复杂，容后再作详细论证。

[10] 安志敏：《裴李岗、磁山和仰韶——试论中原新石器文化的渊源发展》，《考古》1979年第4期。魏京武，《李家村、老官台、裴李岗——关于黄河中游地区新石器时代早期文化的几个问题》，《考古与文物》1981年第4期。张朋川、周广济：《试谈大地湾一期与其它类型文化的关系》，《文物》1981年第4期。

[11] 陈全方：《周原与周文化》，上海人民出版社，1988年版第70页。

炎帝神农与中华民族哲学

戢斗勇*

炎帝神农是中华民族的始祖之一，他不仅是中华民族血缘之源，也是中华民族文化之源。哲学是文化的核心，是民族精神的精髓，我们研究中华民族的始祖对中华民族文化、中华民族精神形成和发展的意义，不能不从中华民族哲学的角度去探寻。

我认为，炎帝神农对中华民族哲学的作用和意义主要表现在以下三个方面：第一、炎帝神农的神话和传说是中华民族哲学萌芽的标志之一，也是其重要内容之一；第二、炎帝神农的神话和传说的变迁直至定型，是一部浓缩的中华民族哲学形成史；第二、炎帝神农的神话和传说的内容及价值取向，决定了中华民族哲学的特点、精神和发展方向。

一

炎帝神农的神话和传说，是中华民族哲学萌芽的标志之一，也是萌芽期的中华民族哲学的重要的内容。

中华民族哲学思想起源于远古社会，即历史上所谓“三皇五帝”的阶段。哲学史的基本理论告诉我们，在远古人类思维没有开发并达到一定程度和水平以前，只有原始意识是不可能产生哲学的。到了原始社会的后期，才会出现哲学的萌芽，而只有到了文明社会，才真正产生哲学。然而，哲学的萌芽对哲学的产生具有特别重要的意义，它是哲学的胚胎。蕴涵了今后哲学的内容、特征和倾向等主要问题的“遗传基因”，我们可以从中华民族先民的神话和原始宗教中来追寻中华民族哲学萌芽的历史轨迹。

对于“三皇五帝”，古籍中有不同的归纳，但炎帝神农，在大多数的神话传说中都给予了肯定。现在有代表性的观点是，炎帝和黄帝等，都是中华民族最早的部族的首领的共称。正因为炎帝是部族首领世袭的称号，所以也就有时间前后的许多不同的炎帝，其活动的地点有记载在陕西境内，有记载在湖北、湖南境内，其时间有记载在黄帝之前，有记载在黄帝之后，有记载与黄同时，等等。历史的久远使得哪些是信史哪些是传说，已经很难准确地考证了，故史界对中国上古史有信古、疑古和释古三派，都有道理。对待古史的态度应当是科学理性，实事求是，不能搞历史虚无主义。

但是，历史虚无主义的观点不仅历史学界有，也影响到哲学史界。对上古神话传说，有一派是将它们作为哲学的起源，或称这一阶段是哲学史的“史前史”；有一派则对此不予认

* 戢斗勇：《佛山大学学报》编审。

可。例如，中国最早的一本受西方影响而写的系统的中国哲学史著作即胡适的《中国哲学史》大纲，就没有上古神话传说的内容。对此，蔡元培先生在给该书写的序言中就曾评价说："中国民族的哲学思想远在老子、孔子之前，是无疑的。但要从此等一半神话，一半正史的记载中，抽出纯粹的哲学思想，编成系统，是穷年累月不能成功的。适之先生认定所讲的是中国古代哲学家的思想发达史，不是中国民族的哲学思想发达史，所以截断众流，从老子、孔子讲起，这是何等手段！"在西方，也有两派之争，一派是认为希腊哲学起源于神话，一派则认为神话与哲学不相干。反对派的意见如让·皮埃尔·韦尔南的《希腊思想的起源》指出的："神话和哲学之间并非真正有连续性"，"神话作为虚构故事的特征逐渐凸显出来，与被当做有效的、有根据的推理的逻各斯形成越来越鲜明的反差"。该书还引述了伯奈特更明确的话："在神话观念中寻找伊奥尼亚学说的起源是完全错误的"。我认为，西方的哲学史观不能套用到中华民族的哲学起源中来。甚至于在西方，神话与哲学的起源的关系也是应当承认的，不能把思想的形成过程截断，难道思想家能凭空造出哲学来？

马克思说："任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化"，神话"是已经通过人们的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身"。神话是先民对于自然、人类和社会朦胧的认识，这种认识是幼稚、直观和粗糙的。神话的内容主要有开天辟地、人类来源、民族迁徙等。从哲学认识的发源来说，以祖先神话、创世神话、洪水神话、图腾神话、解释自然现象的神话、远古社会生活的神话等最有意义和价值。因为这就是先民对自然、人类和社会的认识，也就是最初的萌芽期的"哲学"。

从炎帝神农的神话传说来看，可能历史的尘埃已经湮没了这位中华民族的先祖的许多事迹，即便如此，现存的神话传说从本质上大都可视为哲学的萌芽状态，主要表现为祖先神话、图腾神话、自然神话、远古社会生活神话等内容，而且理性的成分较浓。我同意陈望衡教授曾归纳的炎帝的文化定位，即炎帝是中华民族的"农业之祖、医药之祖、商贸之祖、音乐之祖"，他是太阳神，图腾为牛。中华民族还有许多其他的神话传说，它们一并构成中华民族哲学的起源的源头。

二

炎帝神农的神话和传说的变迁直至定型，是一部浓缩的中华民族哲学形成史。

如果说中华民族哲学的起源，是在炎帝生活的上古时期，那么，中华民族哲学的形成，则是在华夏族形成时期，也就是夏、商、周直至春秋战国时期。华夏族的先民主要是炎帝族、黄帝族和蚩尤族在中原交融会合，使以炎帝族为代表的农耕文化、以黄帝族为代表的牧耕文化和以蚩尤族为代表的游猎文化碰撞和竞争，农耕文化在中原占据了主导地位，同时也完成了华夏民族族体的雏形。经过了尧、舜、禹，发展出中国历史上第一个文明国家夏代。从夏人发展出了华夏、诸夏的族称。商代继夏代而立，特别是到了周代，又一次推动了民族文化的大融合，华夏族更加成熟、发展和壮大。到了春秋战国时期，华夏族的文化比周边地区文明先进，文化优势已经定型。这就为汉民族的形成奠定了基础。

这一时期，炎帝神农的神话经历了演变到定格的发展阶段，从哲学的最高层次上反映了中华民族的早期民族体即华夏族的形成、成熟、发展和壮大。现在，学术界对炎帝神话传说

讨论较多的是炎帝与神农的关系、炎帝的南迁、炎帝与五行的关系，等等，最终定格为炎帝就是神农氏，也是五行之一，属火，位于南方。这实际上是中国早期的思想家们在对上古的神话传说进行排位定格，最终定格于中国最早的哲学模式——阴阳五行的哲学模式之中。

我在萧君和先生主编的《中华民族史》（全书90余万字，我承担了其中思想史约10万字）一书中，提出"阴阳五行"是中国哲学正式产生的标志。夏、商哲学主要体现为"五行"的观念和体系，在《洪范》中，就将水、火、木、金、土作为构成世界的五大元素，《国语·郑语》记史伯之语曰："土与金木水火杂以成百物"，而到了战国末期的邹衍那里，建立了"五德始终"说。阴阳学说则是以《周易》为代表。阴阳五行学说实际上已经糅合了华夏各部族的神话传说和信仰。与木、火、土、金、水相配的神灵有太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼，色彩有青、赤、黄、白、玄，动物有青龙、朱雀、黄龙、白虎、玄武。这些神灵、色彩、动物都是华夏各部族崇拜的祖先图腾，这些来自不同的原始共同体的原生要素有机地结合在一起，共同构成次生的阴阳五行说的庞大的体系，成为中华民族哲学的最初模式。

华夏族的形成史与中华民族哲学的形成史几乎是同步的，这一现象并不是偶然的。这不由地使人联想起"龙"的形象，也就是把中国远古先民崇拜的图腾各取某些部位，进行形象的整合，最终形成"牛头、鹿角、象鼻、兔眼、蛇躯、鳞身、鱼尾、鹰爪、鳄足"等的形象，被中华各民族共同信仰崇拜。阴阳五行的哲学模式，正是以同样的方式整合而成的，不过龙图腾是形象的直观，而阴阳五行是哲理的抽象。他们反映了多部族、多民族在融合成统一的新的部族、民族的过程中，意识形态也在融合和统一，或统一为共同的图腾祖先信仰崇拜，或统一为共同的哲学解释世界模式。我们如果从这个角度来认识炎帝神农神话传说的变迁和定格，挖掘它的历史学、民族学、文化学和哲学的意义，是非常必要的。

三

炎帝神农的神话和传说的内容及价值取向，决定了中华民族哲学的特点、精神和发展方向。

首先，炎帝神农道德高尚，造就了中华民族重视道德修养，具有浓厚的道德文化色彩的传统。中国哲学的特点和特长是伦理道德，中国是举世闻名的礼仪之邦，这一传统和特色是从中华民族的老祖宗开始的。例如，远古人们战胜自然和疾病的能力十分薄弱，人的寿命很短，而炎帝神农能够尝草创药、品泉择居、以身试毒，对医药卫生的形成发展作出了贡献，最后献出了自己的生命。因而炎帝神农被视为可以驱走疾疫、治病救人的医学之祖。《世本》曰："神农和药济人。"《淮南子》云："古者民茹草饮水，采树木之实，食蠃蚌之肉，时多疾病毒伤之害。神农尝百草之滋味，一日而遇七十毒。"《帝王世纪》曰：神农"尝味草木，宣药疗疾，救夭伤之命。"为纪念炎帝神农的功德，祖国最著名的中医药经典就以《神农本草》为名，他采药的大森林名之为"神农架"，而"神农尝百草"的故事，数千年来都是家喻户晓的道德佳话，他的心怀天下，为民谋利，死而后已的精神，被中华儿女传颂和崇扬。

其次，炎帝神农敬天保民，体现出普通劳动人民的价值取向，发展出中华民族"以民为本"的政治哲学传统。上面讨论的炎帝神农的道德是爱民的道德。他勇于探索，巧于创新的

许多发明创造，也是为老百姓的生存着想，为人民造福。《管子·形势》曰："神农教耕生谷，以致民利。"《淮南子》曰："使民宜之，故谓之神农。"《白虎通义》曰："至于神农，人民众多，于是神农教民农作而化之，故谓之神农。"《周易·系辞下》说："包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。"神农氏还以"日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所"。这些记载中一再强调"教民耕稼"，"致民利"，"致天下之民"，便利人民的生产和生活，炎帝神农氏成为人民群众生产生活资料的希望所在，成为他们生存的救星。在民间的传说中还有许多炎帝的故事，如"神农降生"、"咒鸟识谷"、"捋穗选种"、"神农杏"、"三黄汤"、"抱太阳"、"太阳市"、"金剑劈石"等等。这些故事实质上是普通劳动人民理想的产物，普通百姓的好恶取舍皆寓于其中。炎帝神农的这种为民着想，为民求利的精神，影响了中华民族的政治哲学形成"以民为本"的传统。与此相应，也开创了中国以农立国的"以农为本"的思想传统。

再次，炎帝神农的发明创造和对中华民族文明的贡献，成为中华民族经世致用、利用厚生哲学传统的开端。如上所述，炎帝神农氏最大的历史贡献是制耒耜、种嘉谷、教民耕稼，推动了原始农业的发展。他还创医药之先，设市交易，"又作五弦之琴"，开创了华夏音乐。这些发明创造，都是与人民群众的生产和生活紧密相关的，有着极大的实用性。特别值得注意的是，炎帝神农的神话传说，虚妄的成分极少，务实的成分居多，他不是一个神，而是一个创造文明的现实主义者。他影响到中华民族的哲学不重玄想，"敬鬼神而远之"，而注重厚德载物，开物成务，经世致用，利用厚生，崇尚"实学"。他的创造精神和创新能力，鼓舞了中华民族儿女开拓创新，使中华文明成为人类几大远古文明之一，也影响了中国古代的科技发明创造，能够以"四大发明"为代表，一度走在世界的前列。在今天，炎帝神农的创新精神还能激励我们在世界科技竞争的浪潮中勇于拼搏，发挥中华民族的聪明才智，做引领潮流的弄潮儿，在世界高科技舞台上再显辉煌。

最后，炎帝神农氏是中华民族的始祖之一，是中华民族的凝聚和发展的精神旗帜，是形成爱民族、国家的思想传统以及具有大一统政治思想和整体思维模式的渊源。中华民族形成和发展的脉络是由中华民族的始祖炎帝、黄帝、蚩尤等，发展出华夏族和周边部族，再发展出汉族和其他各有关民族，最后形成以汉族为主要人口的中华民族。这其中的民族融合不断，但始祖都由炎帝、黄帝和蚩尤而来，中华民族是同一个祖先，血脉相连。这促使中华民族的民族性具有高度的凝聚力的特点，也有利于中国政治的大一统。反映在哲学的抽象思维方面，就是影响到中华民族的哲学具有整体思维的模式。我们在夏商周时期，就形成了阴阳五行的解释世界万事万物根源的哲学模式。而在五行哲学的定型的模式中，中华民族的始祖炎帝、黄帝，都成为五行之一，哲学思想、政治架构和民族之源，都达到了有机的统一。

正如我在《中华民族史》中所说的："中华民族哲学思想起源于远古社会，形成于华夏族鼎盛时期。从中华民族哲学萌芽到诞生，反映了中华远古民族不断地走向成熟。把中华民族哲学的形成期定位于华夏族的鼎盛期，体现了逻辑与历史的统一"。我们探讨炎帝神农与中华民族哲学的关系，正是从炎帝神农作为中华民族始祖的源头意义上，从炎帝神农精神对中华民族哲学精神的影响的意义上，从炎帝神农神话传说的演变的整合所蕴涵的历史和文化发展的意义上，溯中华民族哲学之源，溯中华民族精神之源。溯源有利于清流，这一探索有利于我们继承和发扬炎帝神农的精神，发展中华民族的哲学，弘扬中华民族的精神，复兴中

华民族的文化。这正是我们学习和继承炎帝神农精神的真谛所在。

参考文献：

[1] 萧君和主编：《中华民族史》（上卷），黑龙江教育出版社 2001 年版。
[2] 戴斗勇：《中西神话对哲学的影响之比较》，《江西社会科学》1987 年第 6 期。
[3] 陈望衡：《试论炎帝精神》，《湖北社会科学》2001 年第 6 期。
[4] 匡 钊：《先秦哲学与中国上古神话的关系》，《甘肃社会科学》2000 年第 3 期。
[5] 赵世超：《炎帝与炎帝传说的南迁》，《陕西师范大学学报》1998 年第 4 期。

炎黄文化与中华民族精神

常巧章*

在中华大地上生存和发展的各个民族、部族和部落，对于中华民族物质文明和精神文明的创造和发展，都有不同程度和不同方面的贡献。根据记载和考古发掘资料证明，在古代中国不仅以衣食住行和器物创造为基础的物质文明丰富多彩，而且绘画、雕塑、纹饰等艺术和音乐、舞蹈、图腾崇拜等精神文明也绚丽多姿。既有中华民族的共性，也反映出各个民族的个性和地方特色，具有多姿多彩的状貌。这是民族大家庭的共同创造，其中以炎黄二帝或二族的发明创造最为突出，成就最大。可以这么说，经过长期的融合，已形成以炎黄文化为主体的波澜壮阔的中华民族文化，炎黄文化已成为一种反映共同民族感情的联系纽带，体现和包容了华夏多民族形成一个统一体的自我意识。

古籍上说："上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇；有圣人作，构木为巢，以辟群害，人民悦之，使王天下，号之曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病；有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰燧人氏。"[1]由此可见，有巢氏是房屋的发明者，燧人氏是火的发明者，他们在人类历史上贡献巨大。其后又经过伏羲氏即庖牺氏，它代表渔猎时代。"庖牺氏没，神农氏作"[2]。《周易》中说，炎帝氏"斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下"。耒、耜、耨等，都是耕种田地和锄草所使用的农具。班固曰："教民耕农，故号曰神农。"神农尝百草，种五谷，是古代传说中著名的佳话。正是这种教民农耕，使民吃到五谷粮食，为免除民间疾病痛苦而尝野草的创造精神和自我牺牲精神，受到中华各族人民的敬爱，并得以世代传颂。

《周易》中又说："神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦"。黄帝轩辕氏发明舟车衣服，建筑宫室房屋，制造弓矢杵臼，用玉（石头）作兵器。即所谓"刳木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通"；"服牛乘马，引重致远，以利天下"；"断木为杵，掘地为臼，杵臼之利，万民以济"；"弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下"；建造宫室，"上栋下宇，以待风雨"；以及"垂衣而治"，"重门击柝"等。就是说，黄帝在农业发展的基础上发明创造或制造了人们生活中衣食住行所需的食物、衣服、舟车和各种器物用具等，改善了人的生存和生活条件，促进了人类的发展和进步。

从记载传说中可以看到，中国古代社会发展到炎黄时期已进入农业文明时代。他们的发明创造，无论是尝百草种五谷，或制作农具及有关衣食住行的各种器物用品，或饲养牲畜等，都表现了人类劳动生产和生活的进步，奠定了人类物质文明发展的基础。与此同时，还

* 常巧章：国防大学教授。

不断创造着精神文明和文化，以丰富人们的生活。比如，陶器工艺、绘画艺术、音乐舞蹈等先后相继产生。根据传说，嫘祖（黄帝之妻）养蚕，仓颉造字，还有中国最早的医学经典《黄帝内经》等，都产生于那个时代。因此，中华民族往往以炎黄为始祖，把一切发明和文物制度都推原到炎帝黄帝，这是有一定的原因的。老一代革命家薄一波曾经说过这样一段话："炎黄二帝是传说时代的英雄人物……其活动区域主要是黄河中游……由于种种原因，世代的口耳相传，炎黄已成为中华民族的象征。提到炎黄，除专家、学者外人们一般不再细究其族属、地域，想到的只是我们五千年的文明史，九百六十万平方公里的故土。"1991年5月，"中华炎黄文化研究会"成立时，一些领导同志说得更直接："中华炎黄文化也可以说就是中华民族文化"。"研究和弘扬炎黄文化，就是研究和弘扬中华民族的优秀文化"。

炎黄文化、中华文化，源远流长，博大精深，有着巨大的凝聚力和少有的延续性。在世界古老文化中，如古埃及文化、古印度文化、巴比伦文化、罗马文化等等，有的早已绝灭，有的因种种原因而出现断层，没有了光泽。中华文化虽也多经跌宕，却始终相继不绝，从来没有中断。这其中有很多因素，但有一个方面极为重要：在长期的历史发展进程中，炎黄文化具有了中华民族的人文精神和创造精神。

一、自强不息的精神。从炎黄时代起，中华先民们就有一种自强不息、生生不已的奋斗精神。《周易》曰："天行健，君子以自强不息。""天地之大德曰生"。"健"，就是刚健、能动的意思。自强不息，就是在德行、知识、能力各方面积极向前，永不停止，不断提高。刚健有为、自强不息的精神，集中反映了中华民族以人为本、朝气蓬勃、努力向上的顽强生命力，表现了不畏强暴、百折不挠的坚韧气概，以及勤劳节俭、完善自我的进取精神。关于这一点，在中华民族流传的有关创世的神话中都有体现。我们知道，在世界上的许多民族中多流行神创世说，中华民族则流行盘古氏开天辟地说。此外如女娲补天、后羿射日、精卫填海、愚公移山等神话，塑造的都是劳动创造世界、改造自然的开拓者的形象，体现了中华民族刚健有为、自强不息的精神。

自强精神的一个重要表现是，以一种积极乐观有为的精神来主导人生的生活态度。也就是后来的孔子所提倡的"发愤忘食"，而反对"饱食终日"，无所事事、不求上进的人生态度。孔子说："发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。""饱食终日，无所用心，难亦哉！""多闻"、"多见"、"多问"、"择善而从"等，都是主张努力好学、积极进取、有所作为的。孔子还提出："博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之"，把学、问、思、辨、行结合起来，表明从学到行的过程，人们就是在这个过程中增长智慧、力求自强和进步的。他说"逝者如斯夫，不舍昼夜！"一切都像流水一样，昼夜不停地流动着变化着，人类也应该不断地努力奋进。

二、厚德载物精神。重视道德自觉和人格完美是中华民族精神的重要内涵之一。《周易》说："义以方外"，是说君子行事以义而外方，强调一切行为都要符合道德规范。"地势坤，君子以厚德载物。""坤"，顺，"载物"，包容万物。君子应当效法大地的胸怀，以宽厚之德包容万物。"厚德载物"集中表述了兼容并包的精神。这种精神要求胸襟广阔，宽容大度，能够合理地对待大自然，能够团结各个方面的人，能够容纳各种不同意见。在人与自然的关系上，强调人要以遵循自然规律为最高准则，要天人合一，"民吾同胞，物吾与也"。"吾"，个人；"与"，党与。认为万民都是我的同胞兄弟，万物都是我的同伴朋友。这种对待大自然

的友爱宽容态度，有助于维护生态平衡，保持人类与自然的和谐共存。在国际关系、族际关系上主张“协和万邦”，和睦相处，加强团结，反对侵略。在文化方面，提倡以宽容精神对待域内外各种思想文化，百家争鸣，兼容并蓄，后来，在中国历史上长期存在的儒、佛、道三教并行不悖、融合为一的文化格局，就是这种精神的表现。而这在世界文化史上是罕见的，这种兼容并包的文化价值观，充分显示了中华民族宏伟开阔的气魄，具有吞吐容纳的力量。

厚德载物的哲学基础是重视整体的“以和为贵”的理论，含有博大宽容、“宽柔以教”的意味，接人待物，要具有宽容、宽柔的态度，既肯定自己的主体性，也承认别人的主体性；既要保持自己的人格尊严，也要承认别人的人格尊严。

三、民为邦本的思想。炎黄二帝本身都很重视民众，他们尝百草种五谷，发明衣服房屋舟车药物等，都是为了改善民生，减少民间疾苦，“使民不倦”。《尚书》上写道：“民可近，不可下。民为邦本，本固邦宁。”这是民本思想最早的文字表现。民是邦国得以存在的基础，没有民也就无所谓国与君。“无民而逞其志者，未之有也。”这种思想被后来的统治者继承。周公就告诫周成王：“君子其所无逸，先知稼穑之艰难。”必须经常“怀保小民”、“咸和万民”。

春秋以后，民本思想不断发展，有关这方面的阐述丰富深刻。如说：“德之不建，民之无援，哀哉！”“国将兴，听于民；将亡，听于神。”“夫民，神之主也，是以圣王先成民，而后致力于神。”荀子认为：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”孟子提出“民为贵，社稷次之”。基本思想是为政在得民，失民者必定失败。他认为：“暴其民，甚者身弑国亡，不甚则身危国削。”他提出应以“民之所好好之，民之所恶恶之”，统治者要注意倾听民众的意见。荀子说过“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”《吕氏春秋》则写道：“昔先王之治天下也，必先公，公则天下太平矣。……天下，非一人之天下，天下人之天下也。”明清之际，黄宗羲认为，“为天下非为君也，为万民非为一姓也。”王夫之强调：“天下非一姓之私也”；君权并不神圣，“可禅、可继、可亲”；“一姓之兴亡，私也；而生民之生死，公也”。上述诸多观点，论述问题的角度并不相同，但重民爱民、保民利民的思想都是很突出的。

四、创造、创新精神。人类社会的文明或文化，都是由人的劳动智慧所创造的。人类从穴居野处、茹毛饮血的蒙昧蛮荒时代，进入用火、熟食、狩猎、农耕、造房子、做衣服的初始文明时代。许多技术或专长，像木工、瓦工、石工、挖煤、冶铁、养蚕、造字等等都有一位“祖师爷”或创始人，这些祖师爷或创始者，都是有名有姓的人。后人供奉他们，是因为他们有发明创造，惠及后人，泽及万代。炎黄时代的最大特点也在于创造或创新。当时所创造的衣食住行的物质文明，无论是尝百草种五谷，养蚕作衣或是制作弓矢杵臼，饲养牲畜，以及所制造的各种器物，如石器、玉器、陶器、木器、竹器，还有各种饰物等，尽管仍然是原始的，但较之以往都是伟大的进步，在历史上起过重要作用。

从那时起，人类从依赖自然到利用和改造自然条件，由结绳记事到文字书契、书法和各种历史文献，由在器物上刻划纹饰到造型雕塑、各种绘画，由神话传说到汉赋、唐诗、宋词、元曲，由构木为巢到皇城殿阁、楼台亭榭、寺院道观等等，都可谓创造或创新。正是这种前仆后继和代代相传的创造、创新精神，促使中华文化不断发展和进步，对人类文明作出了贡献。

创造或创新精神的一个突出表现是，中华民族很古就主张具有“日新”、“革新”观念。《礼记》中说：“苟日新，日日新，又日新”，倡导天天更新。《周易》写道：“革，去故也；

鼎，取新也。”主张革故鼎新，除旧立新。基于对“日新”、“革新”的认识，《周易》还主张社会变革论，说：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉！”天地应时而革，形成一年的四季。商汤、周武王应时而分别革夏桀、商纣之命，是为顺天应命。改革必须应时，才能成就大业。强调变革是自然界与社会的普遍规律。

五、爱国精神。炎帝与黄帝分别居处在不同的地区。黄帝的区域比较清楚，说他都于新郑，这个地点位于中原的中央，其活动的范围以中原为轴心。炎帝则不然，传说中他长于姜水，即是在姜水那个地方成长起来的，姜水，当为渭水支流。但他后来主要活动在南方。《山海经》说炎帝之后有祝融，祝融之后有共工，是南方的系统。由此可见，炎、黄二帝代表了两个不同的地区，一个是中原的传统，一个是南方的传统。很长一段时间，人们讲黄河是中华文明的摇篮，这当然是对的。历史上作为文明早期的几个朝代，确实都建都在黄河流域。可是谈到中华文明的起源，应该认为长江流域有着同样重要的作用。从目前的考古文化看，有人说中华文明起源也有个“两河流域”，就是长江和黄河。这两个流域的文化有联系又有区别，互相影响、沟通和融会。这个观点恰好与炎黄二帝居处的两个地区一致，看来并不是偶然的。但不管这方面的情况如何，炎黄二帝都是关心所属社稷生民的，这就是当时那种情况下爱国精神的一种表现。

经过长期的发展，爱国观念早已成为中华民族的普遍精神，《战国策·西周策》说：“周君岂能无爱国哉！”《汉纪》强调：“欲使亲民如子，爱国如家。”后来许多朝代的名士仁人留下了众多警句佳语，表达对自己民族、国家的挚爱情怀。如“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，“富天下，强天下，安天下”，“天下兴亡，匹夫有责”，“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”等等，都是真诚的炽烈的爱国主义精神的体现。

中华民族是由多民族汇合而成，汉族与少数民族有一个互相融合的过程，有些少数民族也曾在历史上建立过国家。汉族和各兄弟民族都有为本民族为国家而捐躯的仁人志士，同样都是爱国主义精神的崇高典范，同样令人钦佩。爱国主义精神实质是肯定个体与社会的统一性，并在此基础上形成的崇高的社会责任感、历史使命感。这种精神所产生的团结力量是无比巨大的，它使中华民族在几千年历史的风风雨雨中，万众一心，披荆斩棘，始终巍然屹立在世界的东方。当然，爱国主义又是一个历史的概念，不同的时代有不同的内涵，我们今天讲爱国主义，就要热爱社会主义的祖国。

中华民族精神的内容还有很多，上面只是列举了五个主要的方面。这些方面的内容是民族精神的精华，也是炎黄文化、中华文化生生不息、不断发展和进步的生机。自强不息精神体现的是一种人生的价值取向和坚定意志。厚德载物精神是要求对人对事对物的友爱、包容的原则和态度。民为邦本思想是强调关怀民生、体察民情，为民利民，爱民惠民。创造、创新精神说明的是作为国家和民族不竭发展的灵魂之所在。爱国精神是表明对自己国家、民族、人民、山河大地、优秀文化的情怀。上述这些精神和品格，对我们当今建设有中国特色的社会主义，仍然是非常必要和重要的，值得我们不断继承和发扬光大。

注释：

[1]《韩非子·五蠹》。

[2]《周易·系辞下》。

炎帝与汉民族伦理文化的形成和特点

孔润年*

伦理文化是人类观念文化系统中的一个子系统。它以内涵道德规范、善恶评价和理想信念为主要特征，既自成一体，又广泛渗透于各种社会现象之中，成为一个民族或国家的文化之魂。世界各民族都有自己的伦理文化，汉民族创造的伦理文化，不仅历史悠久，内容丰富，而且独具特色、影响深远。在当代经济全球化和西部大开发背景下，各民族文化的冲突与融合趋势正在加剧，所以，探讨汉民族伦理文化的形成、特点及其在世界多元文明大格局中的地位和价值，很有现实意义。

一、汉民族伦理文化的形成

在世界多元文明的大格局中，中国文明占有无可争辩的重要地位。中国文明的特点是历史悠久，从未中断；内容丰富、博大精深；人文为主、伦理至上；等等。近代西方科技文明繁荣之前，中国的人文文明曾在世界古代文明中居于领先地位。只是到了近代以后，西方的科技文明走在世界前列，中国人文文明的地位才相对落后了。但就世界文明的整体发展而言，既需要科技文明的发展，又需要人文文明的发展。西方片面发展科技文明所带来的诸多社会问题，也从反面证明了发展人文文明的极端重要性。因此，我们对中国人文文明的地位、价值和前景应当充满信心，应当在学习西方科技文明的同时，努力振兴中国的人文文明。中国人文文明的创造主体是汉民族，内容主体是伦理文化。因此，考察中国人文文明的历史，首先要考察汉民族伦理文化的历史。“在中国，从炎黄时代起，各族人民的交流融合开始形成华夏文化。经夏、商到西周，以黄河流域为中心的文化已向中国大陆各地各民族扩展。经春秋、战国到秦以至汉代，终于形成了一个以黄河、长江为中心，融合了大量民族在内的汉民族及其统一国家”。[1]因此，汉民族创造伦理文化的历史可以上溯到炎帝、黄帝时代。

炎帝、黄帝都是中华民族的人文始祖。他们在带领本部族成员与自然界和其他部族作斗争以求生存和发展的过程中，不仅创造了一定的物质文明成果，而且创造了调整人与人、人与部族和人与自然之间关系的道德文明成果。

用历史唯物主义观点看，炎黄时代的人们无私有观念，只有纯朴的“为公”或群体观念。这既是在群体生活中自发形成的观念文化，又是当时生产和生活的必然要求。为了生

* 孔润年：宝鸡文理学院政法系教授。

存，必须人尽其能的参加生产劳动；为了生存，必须在“日中为市”上公平合理的交换劳动产品；为了生存，必须平均消费；为了生存，必须与自然界与其他部族作英勇无畏的斗争；为了生存，必须努力发明创造。这些进取性和协调性的道德品质和道德规范，既来源于人们的生产和生活实践，又反过来指导着人们的生产和生活实践。再从关于炎帝及黄帝家庭情况的传说来看，当时的人们已经脱离了原始的群婚制而开始了向文明婚姻家庭的过渡，与此相联系，关于婚姻家庭的道德观念和规范也必然开始形成。当然，炎黄时代人们的道德观念还只是寓于行为实践之中的。人们只是对他们认为“好的、“有利的”行为和事件，表示赞许和高兴；对他们认为“不好的”、“不利的”行为和事件，表示不满和反对。当时的道德观念和道德规范虽然存在，但又不可能见诸文字记载和丰富、抽象的语言表达，而只能作为历来的习俗和习惯而存在，甚至是无意识地存在着。人们服从道德习俗、习惯的动因是本身或本部族的生存和发展需要。凡是有助于生存和发展的东西都是善的；凡是不利于生存和发展的东西都是恶的。这一价值标准，无论对个人，还是对集体，都是适用的。由于炎黄时代还没有政治和法律等其它社会规范，道德规范与朦胧的宗教意识相结合，构成了部族内部最权威的规范调节机制。[2]

道德的起源发展与人类社会文明进程的同步是不难理解的。从炎黄到夏商周的华夏文明进程自然伴随着道德意识的生成。传说大禹是夏王朝的创始人，有优良品德，能治水，是个古老的道德榜样。禹死之后，他的儿子启夺取了禹的职位，但他是个酒色之徒、腐化之辈。商代的汤传说很重视德，诸侯都归心于他。商纣王荒淫暴虐是有名的。这些都见于《尚书》的追记。对于缺乏出土文物和史迹考稽的上古文明状况，借用理性推论和合理想象来粗略说明还是应该允许的。至于由逻辑推导而作出的结论是否正确，当然是允许后出的实证史料来检验和修改的。

华夏族伦理文化可以用文物和文字史料作证始于西周。出土的殷商甲骨文和金文中也有伦理思想的内容，但数量不多。故今人撰写中国汉民族伦理思想史多起于西周。历代儒家称周公为“元圣”，并以他的政治伦理思想为当时伦理文化之代表。周公认为，“天命靡常，唯德是辅”，统治者只有实行“德治”，即“以德配天”、“敬德保民”，才能取得并巩固政权。以人为本、敬德崇礼是周人观念的基本特点。这在作为后世儒家经典的《周易》、《尚书》。《诗经》、《左传》等书中都有反映。《周易》从价值观上提出了“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”，以及“天地之大德曰生”等伦理思想。《尚书》中保存了商周，特别是西周初期一些重要史料，也阐述了统治者应有的道德品格。特别是《洪范》篇提出了帝王治理国家必须遵循的“天地之大法”，即“洪范九畴”。这也是德政纲领。《诗经》中集中反映了西周以来的民间风俗和伦理观念、生动描写了人与人之间的道德关系，歌颂正直。善良、勤劳、忠实等美德。《左传》中提出“皇天无亲、唯德是辅”和“立德”、”立功”、“立言”、“虽久不废，此之谓（三）不朽”的人生价值观，对后世产生了深远影响。周朝建立之后，周公根据周人的文化传统和变化了的形势，并借鉴夏商两朝礼制，制礼作乐，以明尊卑、辨贵贱。周人创造的伦理观念文化不仅渗透在宗法制、分封制、礼乐制等制度文化中，还渗透在器物文化中。例如，周人制作的青铜器之造形、用途、铭文和图饰中，就渗透着制作者的伦理观念和审美追求。青铜器厚重的风格、严正的造形、深沉的刻镂，象征着不可动摇的政治威严和道德信念。青铜器祭天祀祖、宴享宾朋、赏赐功臣、纪功颂德、婚丧嫁

要的礼乐用途，表现了周人肃穆庄严的伦理情感。有些青铜器上铸出的精美文字含有铸文以立信的伦理意蕴。大量青铜器上都可见深沉的饕餮文饰，它不仅象征着各种社会现象和自然现象的有序整合，而且如后来的龙凤崇拜一样，代表着政治和伦理文化中的权威意识。[3]

春秋战国时期的诸子百家均有自己的伦理思想。各学派都从自己的基本伦理观出发，一面批判其它学派的伦理思想，一面吸取其它学派伦理思想中对自己有用的东西。特别是以孔子、孟子、荀子为主要代表的儒家学派的伦理文化创造取得了显著成绩。他们面对分裂战乱和发展变化的社会局面，致力于社会秩序的重建和人类善良本性的守望。为此，孔子创造了以“仁”为核心的伦理道德体系；孟子在弘扬孔子仁爱思想的同时，对“义”作了特别突出的强调，力图建立以公义或公正为基础的社会秩序。同时，孟子对人性问题作了创造性论述，提出了著名的人性善论为基础的道德修养理论。荀子则站在儒家立场上吸取齐法家思想，创立了以“礼”为核心的伦理道德体系，还提出了著名的人性恶论。这对秦法家思想的形成也产生了影响。先秦儒家的思想尽管已成“显学”，但毕竟还是“百家争鸣”中的一家。在经历了秦法家思想和汉初黄老之学的短期繁荣与衰落之后，到西汉武帝时，统治阶级通过总结历史经验，终于确立了以德治国的方略，从而使儒家思想派上了用场。于是出现了“罢黜百家，独尊儒术”的文化政策。这标志着儒家重视伦理建设的思想上升到国家意识形态的指导地位，也为儒家伦理文化的进一步发展奠定了最根本的政治基础。从两汉到隋唐，儒家伦理思想的发展及其统治地位，经历了分裂战乱和多民族文化冲突，以及玄学、佛学和道家思想的不断挑战等严峻考验，终于保存下来并成为与时俱进、整合儒、佛、道三股文化思潮的基础，到宋明理学和心学的形成时期，新儒学的理论思维已达到很高水平，并在元代和清代深深同化了居于统治地位的少数民族及其文化。儒家伦理文化的形成和起伏发展过程，实际上也就是汉民族伦理文化的形成和发展过程。

二、汉民族伦理文化的特点

汉民族伦理文化的特点是多方面的。这里仅从四个方面加以阐述。

（一）坚韧的民族性

文化是民族的生命，道德是文化的灵魂。一个民族的伦理文化就是民族生命和民族灵魂的集中表现。关于中国文化（主要是汉民族文化）的基本精神，历来有“柔静”和“刚健”两种说法。早在19世纪80年代，中国驻法使馆幕僚钟天纬就提出：“西人之性好动”，“华人之性好静”之说，后来严复、梁启超及一些日本人也有类似说法。到五四时期，李大钊在《东西文明根本之异点》一文中概括说：“东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静、西洋文明主动是也。”[4]到了20世纪90年代初，张岱年、程宜山先生著书认为，中国文化丰富多彩，中国思想博大精深，因而中国文化的基本思想也不是单纯的，而是一个包括诸多要素的统一的体系。这个体系的要素主要有四：（1）刚健有为；（2）和与中；（3）崇德利用；（4）天人协调。四者以刚健有为为思想之纲；形成中国文化基本思想的体系。[5]其实，以汉民族文化为主体的中国文化的基本精神，既有刚健有为的内核，又有柔韧儒雅的外形。简言之，外柔内刚、坚韧耐久，才是中国文化精神的基本特征。这种精神特征具有深刻的伦理、道德意蕴。它们分别在儒家主阳刚的伦理规范和道家主阴柔的伦理智慧中得到了体现。按照西哲

黑格尔的观点，哲学和伦理学思想都是民族精神和时代精神的精华。由此而论，儒家和道家所创造的哲学和伦理学思想，正是华夏民族精神，特别是汉民族精神的集中表现。这种阴阳互补、刚柔相济的伦理精神及其文化表现，已经深深内化在民族性格之中，从而塑造了我们民族含蓄、柔韧、自强、不屈的品格风貌。'

（二）悠久的延续性

一个民族的延续，就是民族文化的延续。中国和埃及相比，共同点都是文明古国，古代的文明智慧都令世人惊叹。不同点是埃及的文明在发展中中断了，文化断裂了，失却了自己的文化，古埃及的民族消失了。中国境内的西夏（党项）民族及其文化也曾盛极一时，但由于其文化的中断使其民族也消失了。这样的例子在国内外还有不少。与此不同，最能代表中国文化的汉民族文化源远流长，从未中断，一直延续到今天，因而中华民族仍然存在于这个世界上。埃及古文明和西夏古文明的中断留给我们的启示是：一个民族没有了自己的文化，也就没有了这个民族。因此，中华民族及其汉民族要想存在下去，就必须承传作为民族文化之灵魂的伦理文化和道德精神。目前，我们的民族文化及其道德精神由于受西方文化的冲击，承传任务十分艰巨。但是，只要我们不愿走古埃及民族和西夏民族那样的消亡之路，就必须努力振兴我们的民族文化。以汉民族为主体创造的中国传统伦理文化的内容极为丰富，其中的核心和一贯思想，就是推崇“天下为公”。所谓“公”，就是为了国家、民族、人民的利益而克己、而献身的伦理价值取向。《诗经》中提出“夙夜在公”；《礼记·礼运》中提出“天下为公，选贤与能，讲信修睦”；贾谊在《治安策》中提出“国而忘家，公而忘私”；范仲淹提倡“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”；文天祥提出“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”；顾炎武提出“天下兴亡，匹夫有责”；颜元提出“富天下，强天下，安天下”；林则徐提出“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”，等等。[6]这些都显示了国家、民族、人民等整体至上的道德精神。推崇“天下为公”的思想，既表现了对没有私产和等级的公有制社会的向往，又表现了对现实社会中不公正、不道德现象的强烈抗议。这一理想几千年来，一直为我们民族中先进的人们所追求，直到近现代的革命领袖，大都以此来立教、来号召和鼓舞人民。由于这种社会理想，也就产生了相应的理想人格，即圣贤。圣贤至公，即公而无私的对人对己、对国对家。古人认为，圣贤至公的“公”字，包含有公利、公平、公正等内容。这个思想深刻地教育了一代又一代为官为士的人们，使他们懂得，“公生明，廉生威”，处理问题应从国家、民族或集体的整体利益出发，维护全体人民的共同利益，而不应当从个人或少数人的狭隘私利出发。先贤的这些思想观念，对于我们今天建设有中国特色的社会主义，乃至实现共产主义理想，也是值得借鉴和继承的。

（三）广泛的渗透性

以儒家思想为主要内容的汉民族伦理文化，不但自成体系，绵延不断，而且广泛地渗透到经济、政治、文化的各个层面及多门学科领域，几乎成为无处不在的精神价值意蕴。例如，在经济领域，如何正确处理个人利益与他人利益或公共利益的关系？传统道德提出了“义利关系”的理论命题和见利思义、先义后利的原则。同时，在生产领域提倡勤劳；在交换和分配领域提倡公正合理；在消费领域提倡节俭、适度、文明。在政治领域，如何治国安邦？传统道德主张以德治国。所谓德治，一是指德教，就是以道德教化民众，使之有理想、有道德、有秩序、有文明；二是指德政，就是依仁爱、公正、廉明等道德理想的精神去设立制度、制订法律和政策，以及培

养和选拔人才。在文化领域,传统道德渗透到教育、历史、文学、艺术、宗教信仰、民间习俗等各个方面。传统教育突出德育的地位和作用,认为智育不合格出次品,德育不合格出危险品。德育不仅在各类学校(馆)里受到重视,在家庭领域、职业领域和公共交往领域也都受到高度重视。我国有连绵不断的历史,而历史的文字记载从进入文明社会以后就未中断过。在汗牛充栋的史书中渗透着教人如何做人、做事和如何治国为官等道德教化的内容,因而中国的史书,也是人文精神和伦理教化的著作。道德教化的历史意识,导致了中国古代史学的繁荣。历史是人创造的,在历史的舞台上,离不开人物的活动。中国史学坚持以人为本,特别善于描写历史人物的特点和个性,善于用道德标准对历史人物的功德和价值进行评价。扬善抑恶,文以载道,不仅是中国史学的价值追求,也是中国文学、艺术作品的审美取向。中国古典文学作品中的道德人文精神,是一个非常广泛的问题。如宋代赵汝回在其《云泉诗》中说:"人之于诗,其心术之正邪,志趣之高下,习气之厚薄,随其所作,无不呈露。"[7]明清时期的小说中,充满了仁义礼智信和忠孝节义之类的道德内容,尽管不乏宣扬封建道德的糟粕之处,但扬善抑恶、道德宣教的整体价值取向仍是值得肯定的。中国的绘画、音乐、戏剧、建筑等艺术作品中,也都渗透着深刻的道德精神意蕴。中国人的宗教信仰与道德信仰更是融为一体,天理与良心、神道与人道,从来就是难解难分地融合在一起,由于伦理精神的广泛渗透性,才使中国的传统文化成了世人公认的伦理型文化。

(四)价值的超越性

汉民族伦理文化很崇尚主体精神境界和价值选择的超越性,这主要是通过超个体利益、重群体利益;超物质追求、重精神追求;超现世价值、重来世价值来体现的。按照儒家之见,作为主体的自我不仅以个体的方式存在,而且总是群体中的一员,并承担着相应的社群责任。他固然应当"独善其身",但更应"兼善天下"。在成己而成人、修己以安人等主张中,已内在地蕴含了个体超越自身而指向群体的认同。也就是在成就他人的过程中,自我的德性才能完成。修身的目的是为了齐家、治国、平天下。正是在这种责任意识的孕育下,才逐渐形成了"先天下之忧而忧,后天下之乐而乐"的价值传统。它对拒斥自我中心主义、强化民族凝聚力,无疑具有重要意义。儒家虽然主张群体认同,但并没有否定个体认同的必要,"修己"、"成己"的主张中内在的包含了个体认同的原则。道家还把这种个体认同原则发展到个体逍遥的自由主义。只是墨家主张的"尚同"和法家推崇的"公利"之说,才进一步强化了群体至上的原则,墨家"尚同"的核心是下同于上,以"上之所是,必皆是之;所非,必皆非之。"[8]这就弱化了个体的自我认同和独立人格,将个体价值淹没在整体意志之中。法家强调君权至上,"法"、"术"、"势"是君主驾驭天下的不同工具。按法家所见,君主即整体的化身和公利的代表。这既是对君权的论证,又渗人了整体优先的原则,同时表现出对个体原则的贬抑和超越。

辩析义利、理欲关系是儒家的重要特点,而儒家对义利、理欲关系的看法,又对中国传统价值观产生了深远影响。根据儒家的观点,"不义而富且贵,于我如浮云"[9]"利"在社会生活中的意义固然不可否认,但相对于"义",利始终处于从属地位。因此,在义利冲突时,儒家主张超越私利以服从公义,这就是道德选择中的重义轻利原则。与此相联系,儒家反对见利忘义、伤天害理之所为。"理"是指社会的道德原则和理性要求,"欲"是指人的自然欲望和需求。理欲矛盾时,儒家主张存理去欲。至于有人主张"存天理,灭人欲",则是一种极端化的错误之论。儒家的义利、理欲之辩,内涵极为丰富。其中一个方面就是引导人们超越物质追求而重视精神追

求。人有物质需要,亦有精神需要,否定任何一个方面都是违背人性的。但是,精神需要高于物质需要,因此,没有对物质需要的一定超越,精神文明就难以实现,在这个意义上,儒家重义轻利的超越原则有一定合理性,不应当被简单、全盘地否定。

儒家的道德理想还有准宗教的色彩和功能。人们常把儒、佛、道统称为"三教"。这个"教"字,就是宗教之义。先秦儒家重人道、轻天道,但深受夏、商、周时期天命观念的影响。汉代儒家把道德宗教化,以"天"为自然神之最高信仰,认为"王道之三纲,可求于天,天不变,道亦不变"(董仲舒语)。南北朝和隋唐之时,儒、佛、道三教鼎立,既相互冲突,又相互吸收。出现了三教合流、三教归一的趋势。到宋明新儒家那里,已充分吸收佛教和道教的一些思想,使"天理"、"良心"等理学范畴,具有了哲学本体论意义和超越一切的宗教信仰色彩和功能。"天理"的天,既是自然之天,又是宗教之天。天人合一的思想,既有人统一于自然宇宙之意,又有人的精神灵魂与神仙天界相统一之意。儒家虽然没有公开承认灵魂不死和神鬼存在,但极为推崇立德、立功、立言,以留芳百世为荣,以遗臭后人为辱。这样的人生价值观,必然引导人们轻现世幸福,重来世名声。这同一切宗教宣扬的灵魂不朽,人生轮回并无二致。在此意义上,儒家文化不仅有"入世"的一面,而且也有"超世"的一面。正因为如此,中国汉民族的伦理精神与艺术精神、宗教精神在信仰层面总是交融在一起。

多民族的文化,既有相对独立的一面,又有相互传播、渗透的一面。正如水往低处流一样,在文化交流过程中,总是由较先进、较发达民族的文化占居主导地位,相对落后民族的文化则受较先进民族文化的影响。由于古代中国汉民族人口众多、经济、文化也相对先进,故而对中国境内各少数民族的文化都有深刻影响,一些少数民族在进入汉民族文化圈之后,逐渐被汉化,同时也将少数民族文化中的优秀成果注入汉文化体系,中国汉民族文化还通过外交和民间交往,大量传播到朝鲜、日本、越南等东亚诸国,形成了具有国际意义的汉文化圈。现在,人们常把古代逐渐形成的文化圈,分为中国文化、印度文化、波斯和阿拉伯伊斯兰文化、欧洲文化四个文化圈。其中中国文化圈的主体是汉文化圈,又称儒家文化圈。而儒家文化的最大特点是伦理至上或具有浓厚伦理色彩,由此可见,要深入认识中国文化或汉民族文化,就必须从深入认识汉民族的伦理文化开始。

注释:

[1]季羡林等:《东方文化》,北京大学出版社,1994 年版第 56 - 57 页。
[2]孔润年:《论炎帝与中华民族道德的起源》,《姜炎文化论》,三秦出版社,2001 年版第 201 - 206 页。
[3]孔润年:《周秦文化的价值取向及其现代启示》,《宝鸡文理学院学报》,2001 年第 1 期第 1 - 6 页。
[4]张岱年、程宜山:《中国文化与文化论争》,中国人民大学出版社,1990 年版第 23 页。
[5]同上书,第 17 ~ 18 页。
[6]罗国杰等:《中国传统道德理论卷》,中国人民大学出版社,1995 年版第 18 - 19 页。
[7]转引自张岂之:《中国传统文化》,高等教育出版社,1994 年版第 74 页。
[8]《墨子·尚同》。
[9]《论语·述而》。

试论闽越文化与炎黄文化的关系

陈子华*

炎黄二帝是中国古代文明的象征，炎黄文化是以炎黄二帝为代表的中国祖先所创造的古代文明，是中华民族优秀文化的源头。在中国历史发展过程中，华夏族的炎黄文化汇聚和融合了中国各地区各民族的文化精髓，铸成了中华民族厚德载物、自强不息的民族精神。闽越是古代生活在福建、台湾、浙江南部等地的民族，他们在利用和改造自然过程中，创造出独具一格的闽越文化。在国家统一过程中，随着民族间的融合，闽越文化与炎黄文化日益接近，继而汇入炎黄文化滔滔大河之中，成为中华民族文化的一分子。本文试图从闽越文化的形成、特征及汉化过程探讨闽越文化与炎黄文化的关系。旨在说明任何文化都有它的源头、它的根，没有源头或没有根的文化，犹如无源之水，无本之木，是有悖于炎黄子孙的民族良知，只能导致民族精神的涣散。

一、闽越文化的形成

探讨闽越文化的形成，必须说明闽越民族的形成。闽越民族的形成有长期的历史过程。根据考古资料，在旧石器时代闽越地区已有人群活动，1987 年以来，考古工作者在福建发现了人类化石以及 100 多处打制石器地点，在台湾、浙南、粤东南等地也发现了人类化石和类似的打制石器地点。到了新石器时代，闽越地区的文化遗存更加丰富，这些考古发现都说明了闽越地区早在远古时期就有原住民。但由于闽越地区，地处天涯海角，远离中土，在传说时代还罕为华夏族所认知。

商周以来，随着华夏炎黄文化向周边地区的扩展，华夏族对东南的闽越地区的人文认识逐渐加强，一些文献中开始零星出现关于这一地区先民的历史文化的记载。《周礼·象胥》载："象胥，掌蛮、夷、闽、貉、戎、狄之国……"。《周礼·职方氏》载："职方氏掌天下之国，以掌天下之地，辨其邦国都鄙，四夷、八蛮、七闽、九貉、五戎、六狄之人民……"。这是文献中明确出现的最早"闽"的称谓，应是闽越地区的先民。而在周代文献中未见有闽越的记载，"闽越"最早见于《史记》等战国秦汉以来的文献，如《孝文本纪》有"遣人使闽越及匈奴"，《南越列传》语"佗因以兵威边，财物赂闽越、西瓯"等。按照文献，"闽越"应是秦汉时期才出现的民族。根据中国先秦历史以及闽越地区的考古资料，可以看出，闽越族在其形成过程中，曾经过两次较大规模的与其它地区人群的融合。

---

* 陈子华：福州市博物馆馆员。

第一次发生在新石器时代的晚期铜石并用时期。这一时期，黄河流域发生了中国历史上第一次大规模的冲突、涵化、融合及统一的趋势，其中包括炎黄两大氏族部落间的战争，在历数多年间，黄河流域乃至江汉一带，战争频繁，战争必然导致人群迁徙。王献唐先生在《炎黄氏族考》中曾认为“七闽”乃炎帝后裔，炎帝部落战败，四散为夷，“蛮分为八，夷分为九，闽分为七，貉分为八，狄分为五，戎分为六，皆是也。同为一地，而各名俱有之，东为夷而有戎，西为戎而有狄，北为狄而有戎，皆是也。明乎此义，炎帝族人散布迁徙之情势，可以得其条贯矣。《左传·隐公二年》注：戎狄夷蛮，皆氐羌之别种也。杜氏此言，最为精髓，其言别种，犹谓别支，戎、狄、夷、蛮、氐、羌实为一族，皆炎帝苗裔，名称虽别，族实无分。”此一说还有待于斟酌。但中原地区的部落因战争，一部分人战败逃避人闽越地区，这一历史现象在闽越地区此期的古文化遗存中明显具有中原文化的某些特征得以反映。以发展序列比较清楚的闽江下游的新石器时代考古为例，距今 5000～6000 年的壳丘头下层——昙石山下层文化，这是所了解的闽越地区最古老的新石器时代文化，从出土的生产工具和陶器，可以看出此期文化具有明显的不同于其它文化类型的地方性特征。距今 4000～5000 年的昙石山中层文化，其间存在不可否认的承续下层文化的关系，但无论是生产工具还是陶器，都有着巨大的进步，出现了龙山文化的一些共有特点。昙石山中层文化所处的龙山期正是黄河流域地区部落大兼并、文化大融合时代。距今 3000～4000 年的昙石山上层——黄土仑文化，更是受到区外文化的强烈渗透，表现出许多华夏族炎黄文化的共有因素，如梯格纹、云雷纹、回纹等等。

闽越地区第二次大规模的与周边民族的涵化和融合发生在战国秦汉时期。周边的吴越楚相继称霸和相互间的战乱，使南进闽越地区的人不断增加，尤其是越国为楚灭，越人大批地入闽，给闽越地区的政治、经济、文化以巨大的推动作用。《史记·越王勾践世家》载：“越以此散，诸族子争立，或为王，或为君，滨于江南海上，服朝于楚。”《越绝书·越绝外传记地传》载：“楚威王灭无强，无强子之侯窃自立为君长，之侯子尊时君长，尊子亲失众，楚伐之，走南山。”“滨于江南海上”，“走南山”，都说明了越国灭亡后，越臣民大量南迁的事实。到战国后期，勾践后裔无诸建立闽越国，并在公元前 202 年，因佐汉灭楚有功，而被汉王朝封为闽越王。此时，闽越地区已形成一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体，[1]——闽越民族正式形成。

总之，从闽越民族的形成过程中可以看出闽越文化经历了原住民的土著文化→七闽文化→闽越文化。闽越文化是闽越地区土著文化经过长期延续发展形成的，但它又不同于原住民的部落文化，在其形成中，还涵化、融和了周边民族文化以及华夏族的炎黄文化。

二、闽越文化的特征

闽越民族的形成是一个复杂融合的过程，闽越文化的构成因此是多种成分的，既有鲜明的土著文化的特点，又有吴越文化和华夏族炎黄文化深刻影响的烙印。这种特征明确地反映在考古文化遗存上。

反映闽越文化形成时期的考古遗存有闽江流域的铁山类型和闽南沿海的浮滨类型。在这两类型遗存中都发现了两种文化因素构成，本地区土著文化的持续因素，如常见的长方形石

锛、有段石锛、直颈壶等等，另外还有大量的吴越文化的因素，如席纹硬陶瓮、剑、矛、铜铙等。这说明了土著新石器文化在发展过程中受到了吴越外来文化的影响，吸收并涵化了其大量的内容，形成了融合形态。

最能反映闽越族鼎盛期的文化的考古遗存有富林岗类型文化遗存。富林岗类型文化遗存广泛分布于闽越地区，已知文化内涵相当丰富。富林岗类型发现多种类型的“城”建筑遗迹，如城村古城、新店古城。以城村古城为例，城内外发现有多处大型建筑基址，既有“四合院”布局的殿堂、庙宇，又有“干栏式”结构的建筑物基础，还发现不少“万岁”、“未央”等文字瓦当，该城被确定为上限为战国，下限为两汉之交。富林岗类型墓葬中发现墓底铺设河卵石层，随葬品组合为几何印纹硬陶的匏壶、敛口罐、双耳瓿、敛口钵等。此外还发现有青铜与铁器的生产工具、兵器、生活用具，这些铁器绝大多数是秦汉内地炎黄文化的常见形态。[2]但是，在富林岗类型文化遗存中都发现有冶铁作坊，说明这些汉式铁器是闽越人生产的。陶器是富林岗类型最丰富的考古文化内涵，以泥制和细砂灰硬陶为主。[3]

分析富林岗类型考古文化内涵，发现明确含有三组文化因素：其一是土著文化因素，尤其可以从陶器的组合中看出，盘口釜配以支座的炊器是本地新石器时代以来的土著传统；其二是越文化因素，如墓葬中的河卵石结构，以及以几何印纹陶系统的瓮、罐、瓿、匏壶、钵、釜、支座为主的器物群。其三是华夏族炎黄文化的因素（即汉以后的汉文化因素），如建筑材料、铜铁器内涵、瓦当上的汉字戳印等，以及仿铜器的陶器组合中有不少汉式器物。

在闽越文化三组构成因素中，土著文化与吴越文化融合生成的东南区域文化内涵，在闽越文化被汉文化同化前始终占据优势的地位。其中，区别于华夏炎黄文化最显著的特征即海洋性，这与东南其它百越民族文化具有共性，与东南地区所处的自然地理环境息息相关。凌纯声先生将以环南中国海为中心的海洋文化称为“亚洲地中海文化圈”，以区别于华北内地的大陆性文化，他精辟地概括了两个文化圈的差异，前者为“珠贝、文身与舟楫”，后者为“金玉、衣冠与车马”。[4]这可以从历史文献记载中看出。

《汉书·严助传》载：“臣闻越非有城郭邑里也，处溪谷之间，篁竹之中，习于水斗，便于用舟，……”，《淮南子·齐俗训》载：“胡人便于马，越人便于舟，异形殊类”。说明善于水上活动，便于用舟是越人的天性。百越地区的产食形态是以水稻农作与采集渔猎并重。《史记·货殖列传》载：“楚越之地，地广人稀，饭稻羹鱼或水耕而火耨，果蓏蠃蛤，不待贾而自足，地执饶食，无饥馑之患”。《博物志》载：“东南之人食水产，西北之人食陆畜。食水产者，龟、蛤、螺、蚌以为珍品”。由于环境的湿热，百越人的地面建筑多以居住四面悬空的“干栏式”为特点。《临海水土志》载：“安家之民，悉依深山，架立屋舍于栈格上似楼状。”在穿着方面，百越人的服饰是以葛布为之。《禹贡》云：“岛夷卉服”。孔颖达《尚书正义》云：“卉服，葛越也，南方布名，用葛为之”。清·胡渭《禹贡锥记》认为岛夷卉服泛指东南沿海诸岛居民的服饰，在武夷山两侧的崖墓，均发现有麻织品。除了上述衣食住行具有明显的东南百越民族海洋性文化特征外，还有一些民俗，如，蛇崇拜、断发纹身、拔牙、崖葬、赤足、祭干鱼等习俗，这些习俗明显不同于华夏族的炎黄文化。另外，东南百越民族的语言也不同于华夏系统，汉代时，《说苑·善说》中楚王母弟听“越人歌”仍需通过翻译，即可为证。

总之，闽越文化具有当地土著文化的特征，又涵化了吴越文化和华夏族炎黄文化的众多

因素，是融合型的边疆民族文化。由于特殊的地理环境，闽越文化具有明显的地域特征，其中海洋性最为突出，表现在衣食住行等日常生活中。随着历史的进程，闽越文化中的优秀因子一直传承至今，成为中国炎黄文化的一个组成部分。

三、闽越文化的汉化

我国著名的历史学家吕振羽认为："华族自前汉的武帝宣帝以后，便开始叫汉族"。民族史学家吕思勉亦认为："汉族之名，起于刘邦称帝之后"。汉族形成于汉朝的观点，为中国民族学界所认同。汉族除了华夏族外，还包罗了中国古代大多数部族和民族成员，融汇了众多古民族的血脉，其中就有古闽越族。汉族文化是以华夏族的炎黄文化和夏、商、周三代文化为基础。优越的自然地理环境和比较先进的农业，使汉族的社会经济文化发展速度高于周围地区。在闽越族与汉民族的融合过程中，闽越文化也不断的被先进的汉文化所同化。

闽越文化形成过程中就已经受到华夏族炎黄文化的深刻影响，闽越文化特征中包含着华夏族炎黄文化的众多因素。汉时，闽越地区有闽越国和东瓯国，这一时期，是闽越文化最为鼎盛时期，同时，汉文化的影响也更为突出。闽越国的上层建筑基本上是汉式文明制度，社会组织结构也是汉的移植，闽越人的宗教观念、精神实质已经近乎于汉族。"万岁"、"万岁未央"一类具有汉王朝政治色彩的产品也赫然出现于闽越国中。但是，作为考古学文化时代、性质最敏感的指示器——日用陶器，其主体却是东南区域文化的几何印纹陶，汉式器物极少，这说明了闽越国时期土著文化与吴越文化融合生成的东南区域文化仍占主导地位。汉武帝平闽越国后，曾强迫闽越人北迁，后来，在闽越地又设冶县治理，《宋书·州郡志》载："建安太守本闽越地，汉武帝世，东越反，徙其民于江淮之间，后有逃遁者颇出，立为冶县，属会稽"。郡县制度的推行，汉朝政治的统一，加速了闽越地区汉化。

东汉时期，闽越地区的文化，一方面保持旧时的传统，另一方面在汉化程度上进一步加深，代表闽越传统文化的陶器群在悄然发生变化，汉式器物大量出现。从福州金鸡山、闽侯庙后山东汉墓出土文物状况看，随葬品中，属于闽越文化作风的居于少数，多数是汉文化的用品，有反映地主庄园经济特点的陶制仓、灶模型；有铁制的炊器釜；还有体现商品流通经济的货泉、五铢钱等货币。这些物品与中原各地的状况雷同或相似，说明此期物质文化面貌，与汉族渐趋一致。东汉学者王充《论衡·恢国篇》考察认为："唐虞国界，吴为荒服；越在九夷，罽衣开头，今皆夏服、褒衣、履舄"，说明南方土著民族至东汉时期衣冠制度与中原汉族已经不存在很大差别。王充说越人已经汉化，主要指吴越而言，但闽越也可能包括在内。

东汉末年，孙权经营闽越地区由闽北开始。山地的阻隔被突破，开始了由北向南和由山区向沿海的汉族移民过程。最初，闽越地区主要是朝廷流放罪人的地方。如永安三年（260年），会稽王孙亮被吴主孙休"黜为侯官侯，遣之国，道自杀。卫送者伏罪"。[5] 凤凰三年（274年），会稽太守郭诞因受非论国政罪牵连，被吴主孙皓"送付建安作船"。[6] 这些汉族移民虽然是带罪之身落魄之情，但是伴随而来的，还有先进的生产工具和生活方式，从而加速了汉越文化的融合。西晋末期，中原地区动乱，南迁入闽的汉人急剧上升。据清乾隆《福州府志》载："晋永嘉二年（308年），中州板荡，衣冠始入闽者八族，林、黄、陈、郑、詹、

邱、何、胡是也。”历史上称为“衣冠南渡”。永嘉年间的“衣冠南渡”是北方汉人入闽的一个高潮。另一次大规模汉人南迁是在梁武帝太清二、三年（548、549 年）避侯景之乱人闽。这些汉人都受到中原汉文化的熏陶，他们带来了先进的生产技术和文化，推动了闽越地区经济、文化的日益发展。随着中原地区人民的南下，中州方言也传播到闽中。至今福建方言中，仍保留许多中州古汉语的痕迹。

随着闽越人和汉人的逐步融合，闽越族的名称渐渐地从史书上消失，汉人也成为闽越地区的主要居民。闽越文化逐步地被强大的汉文化所同化，尽管在漫长的历史长河中还保留着某些独特东西，如民间信仰、习俗等，但从总体上认可了构成中原汉文化最基本的因素，如文字、礼乐等，汉文化渐渐深入思想生活领域。经过隋唐五代，到了宋代，汉化现象全部完成。

综上所述，闽越文化是秦汉时期形成的中国早期边疆民族文化。严文明先生曾将中国史前文化的统一性和多样性描绘为“重瓣花朵式”结构，位于核心的是发展水平最高的华夏族的炎黄文化，周边文化依次位于“花朵”的外瓣。[7] 闽越文化无疑是位于“花朵”最外瓣的文化，是中华民族“多元一体”文化格局中不可缺少的一元。闽越文化在其形成过程中，一方面延续闽越地区原住民部落文化的土著性，另一方面不可避免的受到周边吴越文化及核心炎黄文化的强烈辐射和推动。随着以华夏族炎黄文化为主体的汉文化向周边地区扩散，闽越文化也不断汉化。炎黄文化滚雪球似的联结并融合了周边的文化，逐渐形成了中华民族传统文化。在统一的多民族中国发展过程中，既发展了中华民族文化的共性，又发展着各民族优秀文化的个性。这种共性和个性的相辅相成，使中华民族“多元一体”文化格局这枝“重瓣花朵”，更加光耀夺目。今天，炎黄二帝已成为中华民族的象征，炎黄文化不仅绵延了每一位中国人的“根”，涵融了每一位中国人的“源”，而且它所孕育的伟大民族精神，更激发了中华民族勇往直前的活力。

注释：

[1] 斯大林在《马克思主义和民族问题》一文中指出：“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”这个定义目前基本上为我国民族学界所认同。

[2] 孙机：《汉代物质文化资料图说》，文物出版社 1991 年版。

[3] 吴春明、林果：《闽越国都城考古研究》，厦门大学出版社，1998 年版第 105 - 107 页。

[4] 凌纯生：《中国古代海洋文化与亚洲地中海》，《中国边疆民族与环太平洋文化》，台湾联经出版社 1979 年版。

[5] [6] 弘治《八闽通志》卷 80。

[7] 严文明：《中国史前文化的统一性与多样性》，《文物》1987 年 3 期。

有关汉民族形成的一孔之见

张序民*

中华民族以汉族为主体，汉族的族称显然与古代的汉王朝有关，但是汉王朝既非汉族的完成时代，更非汉族之渊源。汉族的形成过程乃是在中华这块土地上，在整个古代经历了一个漫长的部族、民族大融合的历史过程。

一、汉族渊源于史前生息于黄河中下游进入农耕的氏族部落大融合

先秦时，汉族的前身被称为夏或华夏。这与夏代有关，因为夏是我国历史上第一个建立起奴隶制国家的朝代。民族的初成，与奴隶制的形成和国家的起源密切相关。若从起源探，汉族是产生于原始社会末期，经由氏族部落、部落联盟发展而来，远在传说中的炎黄时代，我们的祖先在黄河中下游这片 土地上，劳动生息。特别是以中原地带为核心的炎帝、黄帝两大部落，与周边的其他部落间，既冲突又联盟，既争斗又交流，这便是汉族形成的开端。民族是突破血缘界限，以地缘和经济文化为基础而形成的。从地缘讲，当时东方还有以蚩尤为代表的东夷部落联盟，也是汉族渊源之一。传说炎黄联盟经涿鹿之战，战胜并擒杀了蚩尤，但并没有也不可能赶尽杀绝。其余部虽然因战败而向南迁徙成为今苗人之先，甚至于有的向北迁徙远达北美洲。但相当部分 就地与炎黄融合了。尔后炎帝与黄帝又经阪泉之战，炎帝败而向四方迁徙，但其主流亦融于黄帝族。黄帝统一了中原后，继续向四周扩展，其势力范围“东至于海”，“西至空同”，“南至于江”，“北逐荤粥”[1]“黄帝二十五子，其得姓者十四人”。这得姓者乃是有血缘关系的部落，其中“青阳降居于江水”昌意“降居若水”[2]，可知作为部落联盟首领的黄帝族，其地域空间已兼黄河长江一带了。黄帝的孙辈继为盟主的颛顼高阳氏，本属东夷的一支，可知黄帝的后传人已不再限于血缘关系的承袭。之后的尧舜禹也都是经部落集团的争斗而人主中原，传说尧舜投“四凶”于四夷，正是这权力之争的反映。禹由于治水成功，接替了舜之权力，又发动了征战三苗之战，实现了从黄河至长江的政治统一，奠定了夏王朝的建立基础，启夺位后才得以建立起第一个奴隶制国家——夏朝。

远古的部族其所以不断大融合，正是由于地理相近而交往，这交往包含和平的和武力的两种方式。特别是军事征战，因为“战争本身还是一种通常的交往方式”。[3]但是更重要的物质基础是他们有着共同的经济生活。具体说来就是都进入了以种植为主的农耕时代。传说炎帝称神农氏，对农耕有许多贡献，黄帝的诸多发明也与农业发展有关，东夷更是农业相当发达的部族。农业的发达是得益于他们能利用其优越的自然条件而发展起来的，在当时可称之为先进的生产力。如炎帝族耒耜的使用，黄帝与蚩尤族都已经开始使用铜器了。

* 张序民：宝鸡教育学院教授。

二、汉族初步形成于夏商周三代至秦汉基本形成

夏之前，中华大地的诸多部族间，通过兼并或联合，已经突破了血缘界限，同一地域内和相邻的部落群，既因血缘相近，更因长期交往，使语言相通、文化相融，加之互通婚姻，逐渐形成了以地域为基础的共同体。炎黄至禹是以兼并、联合而把不同氏族部落的人群混居杂处，但却保留着原始公社的体制，及至夏启“家天下”后，一个比较完备的奴隶制国家正式建立起来，地域性的部落大联盟便为国家机构所代替。历经商与周的发展，遂把居于中心地域（广义上的中原）的人群称做夏，由于自认为其文化优于周边地区，故而又称“华夏”。这便是古代汉族的初步形成。夏商周都建立起相对统一的奴隶制国家，以国家作为工具对内维持地域上的统一与社会秩序，对外则扩大生存空间。同时先进的文化、发达的经济对周边也颇具吸引力。于是这国家既巩固了华夏的主体地位又不断向周边把疆土扩展。如商朝时战胜了西北的土方、鬼方，西方的羌方，东南的夷方。西周时对内实行分封制，对外注意“怀柔”，其诸侯国除相互兼并外还向周边开拓。西周常与周边冲突，致使西戎入侵镐京，迫周王族东迁，王室衰落。春秋首霸齐桓公就是以“尊王攘夷”为旗帜，联络诸侯的。春秋战国间，“诸夏”有的兼并东方诸夷，有的征服北方诸狄；西方的秦穆公就灭了西戎12个国拓地千里，战国时秦人又灭亡巴蜀深入到西南地区。楚人、吴越则向岭南扩展，融合了诸多的蛮越；燕晋向河套地区开拓。从而使周边部族大部或部分地融入华夏。当然也有华夏人周边部族的情况，如岐周时周太王确定了隔代继位人，致太伯和仲雍率领各自的奴隶逃往吴地，断发纹身入了荆蛮。直至周统一全国，其裔受封，才认祖归宗而被尊为吴国的创始者。历史就是这样在战与和、分与合之中发展着。但从总的情况看，周边各族不断融入华夏一直是进程的主流。这主要由于华夏的农业发展水平高于周边诸族，而且在中国之内华夏族一直在经济上居于主导地位，又最早建立起奴隶制国家，在政治上居于统治地位，而周边部族多为游牧部落，或处于渔猎时代。

战国以来“诸夏”先后步入封建社会，及至秦统一六国，建立起第一个封建专制的中央集权制国家。秦除继承“诸夏”对周边各族融合成果外，又实行郡县制，统一文字，广修交通，更推动了民族大融合。秦北伐匈奴南攻百越，北筑长城南凿灵渠，又派大军戍守，中原铁器和先进的农耕技术传播到了珠江流域。所以秦朝是我国历史上第一个幅员辽阔以华夏族为主体的多民族统一的国家，其对汉族的形成起着关键性的作用。但秦立国时间较短，为汉朝所代替。汉在秦的基础上继续向前发展。两汉统治中国长达420多年，国力几度强盛，与周边各族有和有战，特别是对匈奴几次大的征战而取得胜利，又几度开拓西域，故历史上便以“汉”为族名代替了“夏”延用至今。到秦汉时汉民族可算基本形成，但基本形成，不等于完全形成，因为往后的诸朝诸代里汉族继续与其他古民族在反复的交往中不断地壮大、形成着。

三、魏晋南北朝至宋元明清几次大的民族融合使汉族在发展中继续形成

汉以后大致经历魏晋南北朝，隋唐五代和宋元明清多次的民族大融合。曾几度由外族入主中国，但由于汉族经济文化的先进性，入主的统治者为了能够统治人口众多、经济发达、文化深厚的汉人，也对自己实行了汉化政策。即接受汉族的生产、生活方式与统治方式。虽然有的外族统治者曾强行推行过胡化政策，但面对历史悠久有着雄厚而发达的经济文化的汉族，实际上最终他们也溶化于汉文化之中。所以多次的民族大融合，都是以汉族为核心，象

滚雪球似的越滚越大。我国各民族的古今姓氏总数约万个以上，今常见的汉族姓氏亦近千个。几乎每一个姓都含着民族融合的内容。拿常见的王姓来说，就有出于商周之王又有出于钳耳族、高丽族等“虏姓之王”。[4]汉王朝的国姓是刘，据传源于帝尧陶唐之后，因受封刘地而得姓，可就在汉时因实行和亲政策匈奴人便有从母姓而姓刘者。历史上既有其他民族改汉姓者，又有外族姓氏汉化者和各朝统治者赐汉姓的，更有汉族与非汉族联姻，其裔从汉姓者。

匈奴自先秦以来就是华夏北方的主要劲敌，于是才有秦筑长城、汉昭君和亲、苏武牧羊和霍去病赶“鞑子”之史实。及至西汉武帝时对匈奴进行了十多年的大战，以匈奴败北而基本结束。东汉初匈奴分裂为南北两部分，南匈奴降汉北匈奴继续扰汉。明帝时两次出兵攻打北匈奴取得胜利，迫使北匈奴西迁，辗转去了欧洲。南匈奴渐迁居到陕西和山西西北部，久之便与汉族及其他民族融合了。从西晋末匈奴人刘渊称汉王至公元 439 年北魏统一黄河流域为止的 130 多年，我国北方陷于长期分裂，匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等五族在黄河流域与四川先后或同时建立起十多个国家，史称“五胡十六国”。拓拔鲜卑族统一黄河流域建立北魏，他们为了巩固政权而拉拢汉族上层分子并推行鲜卑族汉化政策。后来北魏分裂为西东两魏终亡于北周和北齐。这期间应该一提的是代北鲜卑贵族宇文泰，他既是西魏的建立者又是北周的奠基者。他就积极地推行汉化政策，在军事上实行府兵制，即把进入关中的鲜卑军人、拓拔贵族、关陇五胡及汉族士族混合组成军事集团。他本人和隋杨坚之父、唐李渊之祖，都是这一集团的大将军，在政治上他把鲜卑贵族和关陇地区的汉族地主的利益揉合在一起，形成了“关陇集团”。这个“关陇集团”连同隋、唐的开国者其实就是汉族与鲜卑族的混血儿，是一个典型的民族融合的地主贵族集团。司马光说：“自隋以后，名称扬于时者，代北之子孙十居六七”。代北即指拓拔鲜卑族。中唐时名士白居易、元稹亦都出之于汉化胡人之家族。古鲜卑族的上层分子汉化了。唐末的五代十国到两宋近四百年，天下很不太平，契丹、西夏、女真诸族逐鹿中原，宋辽金三角混战，直致南北大分裂。尔后又有元、明、清的民族大迁徙大混战，“神州毕竟，几番离合?”[5]西晋以来我国北方一直是胡汉杂处，每逢战乱，汉族的豪门富族大量南迁，汉族统治中心渐次南移。南迁后的贵族们并未能保持汉族的纯正性，“旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家”，时过境迁，南迁的汉地主贵族们也容纳了南方的古民族。当然汉族亦有人其他民族者，但主流仍是其他民族被汉化的多。主因仍在于汉族经济文化发展的相对先进性，加上人口的优势。这种民族交往、迁徙、融合的进程到清代从未停止过。

史书上载的都是各族上层分子的事，下层平民百姓们无论汉族或其他民族，都饱受压迫而任人摆布。长期的民族杂处中，其他民族一般易于接受汉族的生产方式与文化习俗，加上互通婚姻，久之无论从文化上或是血统上都融合了。

今陕西蓝田孟村，有个赫家村，100 多户 400 余口人都复姓赫连。赫姓人都拥有“一只巨大而挺拔的鼻子和深陷下去的双眼”。[6]他们没人能说清自己的来龙去脉，只知道自己是外来户。有人说他们是回族，他们否认说“我们都吃大肉!”也有人说他们是匈奴，他们坚决否认，因为这无异于骂他们是“番子!”记者特意去调查，但所有的古物都在文革中被毁掉了。只有一位老人还珍藏几本“秘籍”，但从不示人，连从吉尔吉斯斯坦来寻根的“黑老五”亦未得到。记者答应只看看不拿走的条件后，老人才取出了他的“秘藉”，原是一套清朝刊

印的《中国历史教科书》，在第五册卷七761页空白处写着："我叫赫顺娃，老家是蒙古省，兵乱逃走，（共）六户人，走了两个月二十六天，方到陕西。在焦岱河住了两年三个月，不成，才到梅山会泉坡住下。后来把姐姐妙凤给了梅以孝的儿子成亲，六户帮助种田以隐居下去。我们是回族人，以如团是二十六人"。根据这几行字书写的空间位置，记者分析这暗示赫顺娃逃到陕西是在明末清初之际，算来也400年了。[7]赫连一姓本是匈奴在中国所建立最后一个政权"大夏国"的创建者赫连勃勃自创的姓氏。勃勃本姓刘，其祖刘去卑是匈奴左贤王，其父刘卫辰。待勃勃成业后，自称是夏禹之后，于是建立"大夏"，且认为自己赫赫与天连，故而改姓赫连，老百姓称他为"黑脸皇帝"（与赫连谐音）。他在陕北筑"统万城"为都，后攻占长安，二传后为北魏所亡。无疑赫连姓人必是其族裔，可大夏亡国（公元431年）至今踰千五百年，其族人流落陕北内蒙一带，已与其他民族融合。赫连顺娃等六户人于明末战乱逃来陕西仅400年，其后裔已不再承认是回族了，只剩下大鼻子深眼睛尚未完全汉化。如果再过若干年，恐怕连那骄傲的大鼻子也会消失掉的。同样在甘肃泾川县境，有一个完颜村，是古女真族完颜氏之裔。该村的传统是同村人不通婚，从而各方面已完全汉化。以上两个姓氏现今户藉上都填的是汉族。这样的事例全国多有。

四、汉族形成中造就了广纳阔容的民族性格和养猪食肉的民族习惯

作为一个多民族国家，历代汉族的统治者都实行过民族歧视与民族压迫政策。但总的说来，汉族的传统文化讲究"以仁为本"、"厚德载物"。特别是各民族的平民百姓间，多的是和睦相处，取长补短，共同发展。民族间虽然有过冲突与争斗，但这都是各方统治层的利益所致。古代民族的形成与发展，变化很大，一些民族衰落了，一些民族迁徙了，一些民族成长壮大了，还有新兴起来和迁入的民族。而汉族在遭受侵害和面临危机的情况下，总能抵御化解侵害危机，重要的一个原因，在于汉族在其形成与发展过程中造就了广纳阔容的心理素质。处于多民族主体地位的汉族，不但善于化解敌对，而且能取人之长补己之短，如海纳百川。这种民族性格既是其在多民族中所处的经济地位造就的，又对汉族本身的形成壮大有着重要作用。广纳则盛，有容乃大，从而使汉民族得以源远流长地茁壮成长。拿宗教来说，汉族没有统一的宗教，是多教并存，而且不排斥异教。汉人的宗教信仰具有多元性，这既源于原始的泛自然神、敬天祭祖和对本民族英雄的崇拜，又容纳了外来宗教。有些人见神就拜，不管是中国神外国神。世界性宗教，汉族中都有流传，特别是佛教大乘正是传入中国得以发扬光大。历史上汉人皇帝虽也有按自己需要而扶植或压制某个宗教，但为时不长，作用不大。在民间，汉人一直是信仰自由，同一家人可信仰或不信仰宗教，也可信仰不同的教派。

汉族还有一个民族习惯，就是以养猪为肉食之源。当然养猪非汉族专有，却是汉族固有和共有，且历史悠久。汉字"家"字就是门里养猪，可知户户是养猪的，称猪肉为"大肉"。远古先民们已是大养其猪了！从考古发现证实，最迟是在新石器中晚期，因为在仰韶文化遗址出土的动物骨骼均以家猪为主。人类社会第一次大分工是农业与畜牧业的分离，前文已述，汉族起源于进人以种植农业为主的民族部落。种植农业决定他们必定过上了定居生活，而且决定了他们主要以饲养而不是靠猎狩来取得肉食。饲养的肉食之源必然首选猪了，这是由猪的习性与特点所决定的。猪肉膘肥嫩鲜，可以连皮带肉一块儿食，猪实际成为六畜之首。如果是游牧民族，决不会骑着马儿赶着猪群，逐水草而居的，故他们多以牛羊作为肉食之源。因为如此，汉族没有食奶的习惯，现今讲究奶食，那是现代化的表现。汉族对肉食一

般没有禁忌，但肉食却被列入副食地位，汉人是以五谷杂粮为主食的，都缘于汉族起源于以农业为主的部族。在几千年的形成与发展中，汉族一直作为一个农业民族，讲究“以农为本”，“以农立国”。这“农”主要指种五谷、养六畜，养六畜也是为种五谷服务。“民以食为天”的这个食也是指粮食。肉食对汉族非但是副食且也是“富”食，因为穷人们是食不起或不经常食的。他们饲养家畜主要是生产上用，或者为了完租和出售。

综上所述，汉族起源于远古时率先进入农耕经济的氏族部落的大融合，具体说就是炎黄时期，地域主要以中原为核心向四周扩展。至夏商周三代初步形成，族称为“华夏”。从战国至秦汉，又经与周边各族的频繁交往中基本形成，改以“汉”为族称。但汉族形成过程远未完结，继经魏晋南北朝、隋唐五代、宋元明清几次大的民族融合，使汉族得以发展壮大。从古至今在我国多民族的大家庭里，汉族一直处于主体地位。

汉族形成与发展过程中，造就了广纳阔容的民族性格，她能与其他民族和睦相处，交融发展。汉族还有一个悠久的民族习惯，即养猪吃肉。这些都与汉民族的起源、形成过程的经济地位和经济结构分不开。

现代意义的民族是确立于资本主义时代。在我国则是新中国成立后从 1953 年起，经国务院组织人力考察、识别，运用民族的基本特征，利用历史文献、民间传说，确定了我国的民族成分和族称，公布了我国共有 56 个民族。其中汉族人口多、居住广，其他民族由于人数少而称少数民族。但各民族实现了平等与团结，以及各民族正在走向共同繁荣。

注释：

[1] [2]《史记·五帝本记》。

[3]《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，1995 年版第 125 页。

[4]《通志·氏族略》。

[5] 辛弃疾：《贺新郎》(老大那堪说)。

[6] [7] 李栋：《赫连氏村落的神秘家史》，《三秦都市报》，2001 年 10 月 10 日第 15 版。

先秦民族大融合与汉民族的形成

张润棠* 刘宏斌**

汉民族是一个具有悠久历史和灿烂文化的伟大民族。汉民族的形成发展是一个民族大融合的过程。本文拟就汉民族的形成及其特点作以简要论述，请教于方家。

先秦时代的民族融合

汉民族的形成经历了漫长的时期。汉民族的形成史也就是其前身华夏族的产生、发展史，是华夏族与戎狄蛮夷各族的关系史。先秦时代汉民族形成前，经历了三个发展阶段。

1、传说时代的部落战争与联盟

华夏族的历史是从氏族部落间的战争开始的。距今约五千多年左右，生活在渭水流域的黄帝部落、炎帝部落，以及黄河下游的夷族部落，随着农业生产技术的逐渐提高和氏族内部婚姻禁例的日益严格，氏族部落人口较快地繁衍起来。如黄帝部落已经发展成为一个包括十四个胞族的亲属大部落，[1]东夷族的少皞氏也发展为有二十四个氏族的大部落。[2]氏族部落的发展，要求有新的更大的生存地。于是出现了氏族部落的大迁徙。黄、炎部落由西向东，东夷族由东向西，三苗族由南向北，都向中原地区迁徙。为了争夺部落生存地，首先是炎帝部落与蚩尤为首的东夷部落发生了战争。炎帝部落战败，被蚩尤驱逐出中原地区，以至“九隅无遗。”[3]炎帝部落的氏族无地生存，纷纷求援于迁到今河北涿鹿一带的黄帝部落。为了争夺部落联盟的领导地位，黄帝与炎帝在阪泉之野展开战斗。经过三次大战，黄帝取得黄炎亲属部落联盟的领导地位。[4]

黄炎部落联盟建立后，又与强大的蚩尤开始了争夺中原地区的部落战争。双方战于“冀州之野”，可能经过长期的激烈争夺，蚩尤被杀，东夷族失败。[5]如何对待部落战争中的失败者？原始社会是“民共财”[6]的氏族集体公有与共同分享的原始共产制社会，还没有奴役的基础，因此，战争的结果要么把对方驱逐出其居住地，要么是双方结成平等的联盟。蚩尤对炎帝是赶尽杀绝，所以说“九隅无遗”。黄帝对东夷部落采取的是后一办法，“乃命少皞清司与鸟师，以正五帝之官”[7]。黄帝请少皞为东夷人的首领“以正五帝之官”，可见是结成了部落联盟，黄帝成了这一部落联盟的大酋长。因此，后世有所谓黄帝大会鬼神于泰山的神话传

* 张润棠：宝鸡市文物局局长。

** 刘宏斌：宝鸡市文物局文物科科长。

说。[8]

黄帝与蚩尤大战后，黄炎部落人居中原地区。黄炎与东夷结成的部落联盟不断巩固和发展。到尧、舜、禹相继为部落联盟大酋长时，又与南方的三苗部落展开战争，三苗部落也一度加入部落联盟。由于社会生产力的发展，在禹为部落联盟大酋长时，私有制、奴役现象已经出现。三苗部落也发展到以刑、法治民的社会阶段。[9]因此，部落战争的目的就越来越带有掠夺财物、人口的性质。三苗部落在战争中失败，许多氏族成为北方部落联盟的奴隶，[10]其残部退回长江流域。

传说时代的部落迁徙、部落战争以及战后结成的地区性部落联盟，对中华民族的发展有着重要的意义。一是促进各氏族部落之间的分工与交换，加速了阶级的分化过程；二是促使了不同氏族部落在血统上的融合和经济文化上的交流；三是血缘部落联盟逐渐发展为地域性的部落联盟，开始了向民族形成的过渡。

总之，经过传说时代数百年的部落融合，到阶级社会出现前夕，在黄河中下游地区逐渐形成了一个由古羌人、古夷人、古蛮人组成的地区性部落联盟，并发展为后来的“华夏族”。由于在部落联盟中，以黄帝为祖先的部落一直居于主导地位，所以黄帝被奉为中华民族的始祖和中国文明的奠基者。

2、夏商周三代的民族征服

夏朝是我国历史上的第一个奴隶制国家，它是由部落联盟解体而形成的。夏人的活动中心还局限“左河济，右太华，伊阙在其南，羊肠在其北”[11]的地区内，周围活动着许多戎狄蛮夷部落，他们随着王朝的盛衰，叛服不定。在整个夏朝，东夷族始终是其劲敌。夏初东夷族后羿、寒浞先后“代夏政”[12]约百年之久。少康复国后，夏朝的统治才稳定下来。此后的统治者不断征伐东夷，如杼、芒为夏王时，曾东征到大海之滨。慑于夏朝的威力，东夷族许多部落向夏朝称臣纳贡。如“后芬（槐）即位元年，九夷来御。”“发即位元年，诸侯宾于王门，诸夷人舞。”[13]

夏朝末期，统治者荒淫乱政，国势益弱，国内阶级矛盾日益尖锐，从东夷族地区发展起来的商族，联合诸夷推翻了夏朝，商汤建立了奴隶制国家商朝。

商汤在灭夏的战争中，征服了许多氏族部落，大大地扩展了它的统治区域。商王“邦畿千里”即今山东河南大部、冀南一部及皖北苏北各一部。但商的政治势力西到甘肃，北到冀东，西南到四川，南达浙江，湖北。商朝的强大，远在甘青地区的氐羌也来朝贡。如《诗经·商颂》：“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王。”

商朝建国后，奴隶制得到进一步的发展。为了掠取人口以补充和扩大奴隶数量，商朝历代统治者不断发动征伐各族的战争。商朝前期，仲丁时“兰夷人寇”[14]，商王仲丁、外壬、河亶甲用了二十八年的时间才平服了兰夷的扩张[15]。武丁时对西北的鬼方、土方、羌方等部落方国进行了大规模战争[16]，同时还征伐江淮夷人虎方，以及“奋伐荆楚”[17]。武丁以后的商王继续进行征服战争。商朝后期，周人兴起于渭水流域，联络了西北、西南的许多戎狄部落方国，成为商朝的一支劲敌。东南的淮夷则更为强盛，已经“分迁淮岱，渐居中土”[18]，直接威胁到商朝的后方根据地。商末二王帝乙和帝辛（纣王）动员了很大的力量，发动了多次战争，终于打退了淮夷的扩张，俘获了“亿兆夷人”。征伐东夷的战争，极大地损耗了商朝的国力。周武王乘商王朝疲敝之时，率领西北、西南各族：庸、蜀、羌、微、

卢、彭等联盟军队，东渡孟津，直抵商都朝歌，牧野之战，商纣大败，自焚于鹿台，商朝灭亡。

周武王灭商后，四出征伐，灭商的诸侯国九十九个，向周武王臣服的约六百五十二个部落方国[19]。这一数字虽然未必确实，但它说明了周朝势力的强大，中原地区以及四周的华夏诸侯国和戎狄蛮夷方国大多臣服于周的统治。周朝的疆域远超夏商，已东至大海，西抵秦陇，北到今长城，南达长江流域。

周朝初期，周王室把主要力量放在征服东夷地区，无力兼顾西北方面的戎狄。西北诸戎狄部落乘机向东迁移，较为重要的有鬼戎、畎戎、狁戎，它们常常出没于宗周附近，对周朝的统治形成了威胁。从周康王开始，西周统治者开始了对诸戎的大规模征伐战争。主要的有康王伐鬼戎[20]，穆王伐畎戎[21]，宣王伐狁戎等等。

幽王时，国内阶级矛盾尖锐激化，西北方诸戎势力更加强大，最后申戎、鄫戎联合西戎诸部攻占周都镐京，杀幽王于骊山之下，西周奴隶制王朝灭亡了。

夏商周三代的递嬗，代表了华夏族内部三大部族的发展。夏人自西而东，商人自东而西，周人又自西而东。三族相交错、相覆叠、相同化。同时夏商周三代奴隶主统治阶级不断发动频繁征伐战争以推行强迫同化政策，同化了各朝势力所及的部落方国。在夏商周三代的一千二百多年内，华夏文化高度发展并由黄河流域向四方传播。以中原地区为中心逐渐形成了一个具有一定程度的共同语言、共同经济和共同文化的人们共同体。到春秋初，对于四方异族已自觉为一个整体，自称“华夏”、“诸夏”[22]。这一自觉和自号说明了汉民族在其缓慢的形成中跨出了重要的一步。

3、春秋战国时期戎狄蛮夷与华夏的迅速融合

（1）齐楚晋秦四大民族融合中心的形成

春秋战国时期的大国争霸和兼并战争又加速了各族人民的融合。齐、楚、晋、秦四大强国的兴起，促成了局部地区的统一，华夏文化得以发扬光大，形成了四大民族融合中心。

齐国建于西周初期，齐侯姜尚被封于营丘，统治原薄姑氏土地。齐初建国，四周有许多东夷国家，如莱、谭、项、遂等等。在夷族方国的包围中，齐侯在不断征伐诸夷的同时，还根据夷族地区的情况，“修政，因其俗，简其礼，通商工之业，便鱼盐之利，而人民多归齐，齐为大国。”[23]到春秋初，齐灭纪、成等小国。周庄王十二年齐桓公即位，任用管仲，改革内政，国势益强。不久又灭掉谭、遂等国，疆土不断扩充。在诸夏颇遭受戎狄侵扰的局势下，齐桓公以“尊王攘夷”为号召，首建春秋霸业。齐桓公称霸中原时，救邢救卫，打败戎狄，保护了诸夏国家不受戎狄的侵扰。这在客观上保卫了中原的先进文化，在春秋战国时期，齐国先后灭掉了许多华夏诸侯国和夷族方国，统一了山东半岛，势力达到河北东南一带。在这地区的华夷差别逐渐消失，齐国成为东方民族融合中心。

楚国是一个芈姓贵族建立的国家。商朝时还居住在黄河流域，芈姓属华夏的一支，[24]西周初曾追随武庚叛周。周公东征，芈姓部落被迫南下，沿长江西上，到达江汉流域。江汉地区是苗蛮居住地，分布有“群蛮”、“百濮”、“群舒”等氏族部落。楚人继承了商人的文化，在南方加以发展，国力日增，逐渐向外扩张，并灭了附近许多蛮族部落。臣服了西、南方的群蛮、百濮、卢戎等族的部落或小国，还把东方的群舒、淮夷置于它的控制之下，甚至周的许多同姓国“汉阳诸姬”也被楚国并吞。楚国在春秋战国时期先后并灭了如邓、弦、黄、

六、蓼、庸、舒、陈、蔡、越等五十多个国家和许多蛮夷越氏族部落，统一了长江、汉水和淮河流域的广大地区。经过长期的文化交流，居住在江汉流域的蛮人，淮河流域的夷人以及被征服的华夏诸国，共同融合发展创造了巫文化渗入华夏文化的楚文化。华夏文化通过楚国也伸展到长江下游的吴、越等。楚国在约八百年的扩张经营中，初步开发了长江流域。楚国是对中华民族的形成和发展有巨大贡献的国家之一。楚国是南方民族融合的中心。

晋国是西周的同姓国。唐叔虞初封于晋，仅是“方百里”的小国，周围有许多戎狄部落。到晋献公时，首先吞并霍、魏、耿、虞、虢等西周封国，进而征服赤狄的一支皋落氏等，统一了汾水流域，势力达到黄河南岸和西岸。晋文公即位，与楚国争霸，城濮之战后，晋文公成为中原霸主。从晋景公六年开始，倾全国之力，灭掉晋东南的赤狄。晋平公时又大举进攻白狄，灭掉肥、鼓。经过这两次大的战争，晋国并吞了北狄的领地，北狄诸部统一于晋国。由于晋国自建国始就与戎狄相杂处，数百年中，双方的经济、文化得到交流，加之晋国实行“和戎”政策[25]，相互通婚[26]，双方在经济、文化、血统上已趋于一致。晋国先后灭掉二十多个诸侯国和戎狄国家，疆土包括了今山西大部、河北南部、陕西河南各一部等广大地域，成为北方各族的融合中心。

秦国是一个后起的国家。秦国祖先长期居于诸戎之间，“与戎翟同俗”[27]。诸戎灭周后，诸戎所占据的关中西部土地被赐于秦。[28]秦穆公时，征服了西戎的荡氏、彭戏氏、邦戎、冀戎、蔡戎等部，同时灭掉西周残存小国如梁、芮、滑、杜、西虢等等。秦穆公三十七年，用戎人由余之谋，大举征伐西戎，“益国十二，开地千里，遂霸西戎”[29]。到了春秋后期，活动于今陕甘宁内蒙一带的戎狄部落如翟、绵诸、犬戎、乌氏、朐衍等为秦国所并灭。西踰千陇已再没有戎狄之名，只有大荔、义渠两大戎国“筑城数十，皆自称王”[30]，成为秦国的劲敌。进入战国时期后，于公元前461年，秦灭大荔，公元前272年灭义渠。至此，西北广大地区并于秦国。秦国本处戎狄地区，相当长的时期内还没有受到华夏文化的熏陶，直到商鞅变法时，秦人还不脱戎狄之俗，没有受到文明的雅化。商鞅变法后，秦人经济迅速发展，吸收华夏文化，很快成为当时具有较高文明水平的华夏国之一。秦国因此形成西北方各族融合的一大中心。

春秋战国时期大国争霸和兼并战争使数以百计的华夏国家和戎狄蛮夷部落及国家合并为战国时的七个大国家。长期的兼并战争给各族人民带来了极大的痛苦和灾难，但也由于战争的进行，给原先互不接壤的各国、各族，提供了互相融合的机会，为各族人民的经济交流开辟了道路，人们之间的关系发生了巨大的变化。四周的戎狄蛮夷等族一旦进入黄河流域这个华夏文化的摇篮，就像走入“一个碾碎民族差别的大磨坊”[31]，逐渐融合于具有较高经济、文化和政治的华夏族之中。虽然这种融合带有不同程度的强制性，但由于这是落后民族加入先进民族的经济和文化体系，是落后民族文明化，因此这是一种进步的历史现象。

春秋战国时期形成的四大民族融合中心，是汉民族形成的重要阶段，它们的发展为一个统一的民族形成和民族国家的建立奠定了坚实的基础。

(2) 共同的经济生活的形成

春秋战国时期是中国社会急剧变化的时期。奴隶制崩溃，封建制兴起，经过战国时期的各国“变法”，齐、楚、燕、韩、赵、魏、秦七国都建立了封建地主阶级政权。同时封建经济代替奴隶制经济，社会生产力得到解放，社会经济得到了迅速的发展。经济、政治方面的

大变革，引起了思想文化领域里的大变化。诸子百家著书立说，相互争鸣的蓬勃局面，反映了华夏文化的繁荣和发展。经过五百多年的历史发展，黄河长江流域在经济、文化上逐渐联系起来。

社会生产力的发展水平决定着社会的进步。春秋中叶以后，铁制生产工具出现。战国时期铁器已经普遍使用，牛耕的推广、生产技术的提高以及水利灌溉事业的发展，促进了封建农业经济的大发展。以农业生产为基础，手工业、商业也跟着发展起来，尤其是商业的繁荣，加强了各国经济、文化的交流，促进了各国人民的紧密联系。随着共同经济生活的逐步形成，就为国家的统一奠定了经济基础。

春秋初，黄河长江流域存在着数以百计的华夏与戎狄蛮夷的国家或部落，它们之间存在着很大的差异和对立。经过五百多年的历史过程，在华夏先进经济文化的推动下，以及战争的促进下，戎狄蛮夷等族逐渐融化于华夏族之中。到战国后期，中原地区已不见戎狄蛮夷的踪迹。华夏文化已成为黄河长江流域广大地区内人们的共同文化。随着中原地区人们的共同经济生活的形成，原先存在的诸如文化、语言、宗教信仰、风俗习惯以及饮食服饰等方面的差异都逐渐消失了。到战国后期已经没有什么周人、夏人、和戎狄蛮夷之分，一个新的人们共同体正在孕育成熟之中。

秦始皇统一中国与汉民族的形成

秦王朝的建立，是战国时期已形成的社会共同经济生活的必然反映。秦始皇统一中国及其在经济、政治、文化、军事等方面采取的一系列巩固统一的措施，对中国历史产生了深远的影响，对汉民族的形成起了巨大的推动作用。

政治方面，秦始皇并灭六国后，废除分封制而设立郡县，建立了从中央到地方的中央集权制度，从政治制度上加强了全国的统一。

经济方面，秦统一中国后，确立了封建地主土地所有制。男耕女织的封建自然经济在社会经济中占了主导地位；构筑了以秦都咸阳为中心的四通八达的道路网。秦朝发达的交通，一方面便于中央集权国家的统治；另一方面也消灭了各地经济上的封闭性和地域上的独立性。使全国各地紧密联系起来，形成一个不可分割的整体。统一币制，统一度量衡[32]，不仅便于国家赋税的征收，更为重要的是有利于工商业的进一步发展。工商业的繁荣对社会共同经济生活的进一步形成有了很大的促进。

文化方面，秦始皇统一中国即令李斯等进行文字划一的工作，以秦小篆为标准文字在全国推广[33]，并以程邈所创造的隶书为日常通用文字。从而逐渐改变了“文字异形”状况，达到了“书同文字”[34]。共同语言、共同文化取决于共同经济生活的形成和政治的集中，统一的书面文字不仅便于封建政令的下达，加强统一国家的巩固，而且对于中华民族的共同语言、共同文化的形成、发展，有着积极的推动作用。

军事方面，秦初，为了防止匈奴、西戎侵扰，收复了“河南地”，并督修万里长城。万里长城，它对于防止北方落后民族的侵扰，保卫华夏文明的连续发展有着莫大的贡献。为了开拓疆土，秦始皇派军队，分五路南征，攻占了闽越、南越等岭南广大地区，设置闽中、南海、桂林、象郡。为了开发边疆，巩固国防，秦王朝又大力进行移民实边。始皇三十三年，

把五十万罪徒谪岭南戍边并与土著越人杂居。三十五年又迁内地三万户到河套至阴山一带屯垦，汉武帝时又迁去约七十万人。大规模的移民实边既加强了国防，又开拓了边疆，中原先进的经济、文化传播到边远地区，极大地促进了中华民族的进一步发展。

总之，秦始皇统一中国及其为巩固统一所制定的一整套封建法律制度和一系列政策措施对中国历史产生了深远的影响。对于汉民族的形成起了积极的推动作用。汉承秦制，经过汉初的文景之治和汉武帝的文治武功，封建中央集权制国家得以发展和强大。封建中央集权国家的产生是社会共同经济生活的客观要求，而封建中央集权国家的建立与巩固又对国内的全体人民的共同经济生活的进一步发展给予更有力的推动。在秦汉以后的封建社会里，统治阶级一直奉行“重农抑商”的政策，商品经济没有在社会经济中占主导的地位。但是从战国时期起，到秦汉，商品经济也发展到一个相当高的水平。《史记·货殖列传》说：“汉兴，海内为一，开关梁，驰山泽之禁，是以富商大贾周流天下，交易之物，莫不通，得其所欲。”可见商品交换在社会经济生活中的重要地位。汉代国家经营人民生活生产的必需品盐铁，实行盐铁专卖。当时如长安、洛阳、邯郸、临淄、成都、宛等全国性商业大市场以及全国各郡县的中小市场，打破了各地孤立、分散的经济状态，把城乡地主大工商与农民小工商的经济生活联系起来，形成了相当水平的共同经济生活。从而成为秦以后的二千多年里，国家长期保持统一的经济基础。尽管由于经济分散性的存在，“在某种程度上仍旧保留着封建割据的状态”，有时甚至发展到分裂，但这种现象是暂时的，最后中央集权对封建割据的胜利，正反映着共同的经济生活对分散性的优势。

纵观中华民族的发展史，戎狄蛮夷与华夏从文化上的差异、政治上的对立，经过了从原始社会末期的部落融合、夏商周时期的缓慢同化到春秋战国时期的民族大融合三个发展阶段，在秦始皇统一中国后，已经走向融合和统一，汉朝封建国家的巩固与强盛，更进一步促使人们的融合。秦汉时期一个有共同地域、共同语言、共同经济生活以及有表现于共同文化上的共同心理状态的稳定的人们共同体，已经是客观存在，这就是汉民族。

汉民族形成的特点

民族的形成是一种复杂的过程。民族的产生是社会生产力发展到一定阶段的产物。世界各民族虽然都经历了“从部落发展成了民族和国家的”基本道路，但由于各国历史条件的不同，所以各民族的形成就在发展形式、时间顺序等方面呈现出各自的特点。

(1) 战争是汉民族形成的催化剂。从炎黄联盟到秦始皇统一，战争是其主要手段。春秋时期数以百计的诸侯国和戎狄蛮夷部落或方国，从互无接壤，来往甚少，在经济、文化、社会政治以及习俗等方面的很大差异和对立到形成一个共同地域内的有共同语言、共同经济生活和有共同文化基础上的共同心理状态的稳定的人们共同体，春秋战国时期的大国争霸和兼并战争起了迅速的推动作用。虽然战争给人们带来了种种惨祸、暴行、灾难和痛苦，但战争打破了各国的分野，给各国人民以互相融化的机会，为各族人民相互间的经济合作和文化交流开辟了道路，使汉民族加快了形成的步伐。

(2) 中央集权制国家的建立为汉民族的形成提供了政治文化保障。民族形成的首要的前提、基本的条件是社会生产力的发展所形成的共同经济生活。战国时期的农业大发展，手工

业的繁荣和商业的活跃，在一定程度上把当时中国境内的全体人们联系起来了，秦朝封建中央集权国家的建立就是战国后期全体人们的共同经济生活已经形成的必然要求和归宿。统一国家的建立反过来又对共同社会经济生活的进一步发展起着推动作用。因此汉民族的形成不同于西方资产阶级民族与资本主义相联系而是与封建中央集权国家相联系。

（3）汉民族形成时还是一个处于低级阶段的民族。汉族在二千多年前就已经具备了民族的四大要素，形成为一个稳固的人们共同体。与世界其他民族相比，汉族是一个早熟的民族，这是中国的具体历史条件决定的。但因此也使汉民族在形成中有自己的先天不足。这就是对共同经济生活的形成起重要作用的商品经济，在封建制社会中一直没有能发展到如同资本主义社会里那样的高度水平，商品经济的分散性就造成了秦汉以后的中国社会“在某种程度上仍保持着封建割据状态”。

民族是在人们的社会生产力发展一定程度才产生的。民族是一个稳定的人们共同体，它一旦形成，就必须对其社会的持续发展和国家的长期统一安定产生巨大的持久的稳定作用。秦始皇统一中国后，中国从此成了一个统一的封建国家。虽然曾有东汉末年由军阀混战而分为三国，唐时由藩镇割据而扩大为五代十国，两次封建割据在秦汉以后的整个历史过程中，可以说是短期的、变态的，而统一则是长期的、正常的。中国能够保持长期的正常的统一状态，一个重要的原因是自秦汉起，汉族已经是一个相当稳定的人们共同体。

汉族的前身华夏族是由古羌人、古夷人、古蛮人融合而成。汉族又是华夏族与先秦时代的戎狄蛮夷等各族人民长期融合的结果。所以不论从血缘源渊上，还是经济、文化、政治等方面，汉族与周围的少数民族都存在着较紧密的联系。汉族形成后，其经济、文化、政治一直处于先进地位，对各少数民族的发展和社会进步，有着强烈地吸引与巨大的推动作用。在长期的历史发展中，汉族人民与各族人民又逐渐形成插花式的杂居局面。总之，在各族人民共同缔造祖国的历史过程中，汉族是中华各民族的核心力量，与各族人民形成彼此日益密切的经济联系和不可分割的文化、政治上的整体，就是我国能够成为一个统一的多民族的国家的根本基础。

注释：

[1]《国语·晋语》：“凡黄帝之子二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓，姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姞、儇、依是之。唯青阳与苍林氏同于黄帝，姞皆为姬姓”。

[2]《左传·昭公十七年》：“少昊氏以鸟名官，……凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也；祝鸠氏，司徒也；鴡鸠氏，司马也；鳲鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹘鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。五雉为五工正，利器用，正度量，夷民者也。九扈为九农正，扈民无淫者也。”

[3]《逸周书·尝麦》：“……蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗。”

[4]《史记·五帝本纪》：“炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，……教熊、罴、貔、貅、貙、虎，以与炎帝战于阪泉之野。三战然后得其志。”

[5]《史记·五帝本纪》：“蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。”

[6]《国语·鲁语》。

[7]《逸周书·尝麦》。

[8]《韩非子·十过》："昔者黄帝合鬼神于泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖。蚩尤具前，风伯扫地，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神。"

[9]《尚书·吕刑》："苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。"

[10]《国语·周语》："无亦鉴于黎苗之王，下及夏商之季，上不象天，而下不仪地，中不和民，而方不顺时，不共神祇。而蔑弃五则。是以人夷其宗庙，而火焚其彝器，子孙为隶，不夷于民。"

[11]《史记·吴起列传》。

[12]《左传·襄公四年》。

[13] [14]《竹书纪年》。

[15]《古本竹书纪年校释》："仲丁即位，征于兰夷。""外壬元年，邳人侁人叛。""河亶甲即位，征兰夷，再征班方。""河亶甲五年，侁人入于班方，彭伯、韦伯伐班方，侁人来宾。"

[16]《竹书纪年》："武丁三十二年，伐鬼方。""武乙三十五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王"；《易经·未济》："震用伐鬼方，三年有尝于大国"；《殷墟书契菁华》："贞，呼师般伐吉方。""辛亥卜，壳贞，勿惟王伐吉方。""壳贞，今屯王伐土方"。

[17]《诗经·商颂·殷武》。

[18]《后汉书·东夷传》。

[19]《逸周书·世俘》。

[20]《大盂鼎》、《小盂鼎》之铭文，见《考古学报》，1956 年第 6 期。

[21]《后汉书·西羌传》："至穆王时，戎狄不贡，王乃西征犬戎，获其五王，又得四白鹿、四白狼。"《竹书纪年》："穆王十二年毛公班、共公利，逢公固征犬戎。"

[22]《左传·僖公二十一年》："任、宿、须句、颛臾，……以服事诸夏。"《国语·晋语》：春秋之时"戎夏交捽。"《左传·襄公四年》："劳师于戎而楚伐陈，必弗能救，是弃陈也，诸华必叛。"

[23]《史记·齐太公世家》。

[24]《史记·楚世家》。

[25]《左传·襄公四年》："无终子嘉父使孟乐如晋，因魏庄子纳虎豹之皮，以请和诸戎。""公说使魏绛盟诸戎。"

[26]《左传·庄公二十八年》："晋献公……又娶二女于戎。"《左传·僖公二十三年》："晋公子重耳之及于难也，晋人伐诸蒲城，……遂奔狄。……狄人伐咎如，获其二女叔隗、季隗，纳诸公子。"

[27]《史记·魏世家》。

[28]《史记·秦本纪》："戎无道，侵夺我岐、丰之地，秦能攻逐戎，即有其地。"

[31] 列宁：《关于民族问题的批判意见》，《列宁全集》第二十卷，人民出版社，1958 年版第 12 页。

[32]《汉书·食货志下》："秦并天下，币为二等。黄金以镒为名，上币。铜钱质如周钱，文曰半两，重如其文。"《史记·秦始皇本纪》："一法度、衡石、丈尺。""器械一量"。

[33]《史记·秦始皇本纪》。

[34]《说文解字序》："是时秦烧灭经书，涤除旧典，大发隶卒，兴役戎。官狱职务繁，初有隶书，以趣约易，而古文由此绝矣。"

论唐五代福建土著的汉化进程

——论汉民族在福建的形成

徐晓望*

福建原为闽越人活动与生存的地方。自晋唐以来，闽越人后裔与南下的中原汉族相互融合，从而形成了汉族的一个分支——福建人。笔者认为：闽越人后裔的汉化主要完成于唐五代时期。闽越人向往中原文化是其汉化的基本动力，北方移民血缘的注入，促使这一过程的完成。

一、唐代福建土著汉化的动因

在唐代初年，福建土著的汉化早已有了数百年的历史。不过，唐代的《开元录》谈到福州时有这样一段话："闽越州地，即古东瓯，今建州亦其地。皆蛇种。有五姓，谓林黄是其裔"[1]。这是说，福州林黄等五姓是"蛇种"，而"蛇种"正是《说文解字》对"闽"一字的解释。可见，唐代初年，许多人仍然认为闽人是古代闽越人的后裔！我们知道：林、黄、陈、郑历来是福建的四大姓，福建民谣有"林陈半天下，黄郑满地走"之说，这是说，林、黄、陈、郑诸姓是福建大姓，其中陈林就占了一半以上人口，黄姓与郑姓的数量也无法数清。如果这些大姓都是闽越人的后裔，它说明汉晋以来的闽越人血缘在福建长期延续。

我们知道，汉族是一个血缘相当复杂的民族，她以华夏族为主体，并在发展过程中融合了许多民族。吕振羽等老先生认为：夏、苗、越、夷是汉族四大来源之一。我们感兴趣的是，作为越族一支的福建土著经过唐五代300多年的变化之后，是怎样成长为汉族的一支的？

唐承隋制而来，但李世民鉴于隋朝的许多教训，对其政策有了很大的调整，其中，鉴于隋朝治理南方的失败，唐朝对开发南方的政策有了极大的变化。改变了隋朝的苛政，朝廷实行轻徭薄赋的政策，彻底放弃隋朝从民众刮取钱财的指导思想。即使不得已要增加赋税，唐朝也注意到区域的差异。对于南方人口稀少的区域，唐朝的赋税一向较少，纵然有加税，也很少在南方区域打主意。唐朝一代，福建的土贡不过是生姜、鲨鱼皮之类的东西，都是福建的土特产。唐朝赋税的压力，主要是由中原地区所承担的。唐朝在南方地区所求的是教化，朝廷在这里传播儒学，改变当地的社会习俗，使之融入汉族大家庭，而朝廷的这一政策，也

* 徐晓望：福建省社会科学院历史研究所研究员。

改变了南方民族对朝廷的看法，许多福建山峒的民众都感到：倘若从自由的状态进入唐朝的管理之下，对本地的开发利大于弊，于是，一个又一个山峒的豪强，率领其民众，主动投靠唐朝在福建的官府。以下探讨唐代福建几个有代表性的州县建立。

宁化县的建立。宁化在隋末名为黄连，隋末天下大乱，当地人巫罗俊割据黄连，在李子通的管辖范围内。唐武德四年，李子通败死后，“时天下初定，黄连去长安天末，版籍疏脱。贞观三年，罗俊自诣行在上状，言黄连土旷齿繁，宜可授田定税。朝廷嘉之，因授罗俊一职，令归剪荒以自效。而罗俊所辟荒界，东至桐头岭，西至站岭，南至杉木堆，北至乌泥坑。乾封间乃改黄连为镇。罗俊没五十余年，为开元十三年，福州长史唐循忠于潮外北界（时潮、漳、建俱属泉州）福州西界检得避役百姓共三千户，奏闻。复因居民罗令纪之请，因升黄连镇为县。……天宝元年，更黄连镇曰宁化县”[2]。汀州建立后，宁化是其重镇之一。

古田县的建立。古田县原为流民散居的山峒，开元年间，“都督李亚邱在郡，洞之大姓刘强、林溢、林希辈相与归顺，遂奏置古田县，在双溪之汇，屏山之南”[3]。据《三山志》第三卷的记载，李亚邱派杨参军至古田，检得民户一千余家。

尤溪县与永泰县的建立。尤溪县在唐初也号称山洞，唐以前民率岩居谷汲，怙险蟠迭“观望不内属，中国宾之。开元二十二年，经略使唐修忠以书风其民，酋长高伏以千户附，始娓娓臣中国。二十九年，即其地县之，隶福州[4]。又据《元和郡县图志》，永泰县的设置也与山峒之民内附有关，唐永泰二年（766 年），观察使李承昭开山峒置县。

上述宁化、古田、尤溪、永泰等县的山峒之民，应当都是古越族的后裔，或是其他少数民族。但是，他们都在唐代接受了朝廷的统治，从而促进了当地民众的汉化过程。

漳州的设立则是另一种方式。《八闽通志》第 86 卷的“漳州府”部分记载：“隋末盗贼蜂起，自刘武周而下四十有九处。太宗渐次芟夷，独闽广间犹有余孽。嗣圣元年，徐敬业起兵维扬，潮梅间又有梁感者为之羽翼。朝廷遣玉钤卫大将军梁郡公李孝逸提兵三十万众以破之。而梁感之徒尚在也。陈元光父子奉命讨贼，兴建营屯，扫除凶丑，方数千里间无桴鼓之警。又为之立郡县，置社稷，筚路蓝缕，以启山林，至捐命陨躯而后已”[5]。

据此，岭南一带入唐之后仍然动荡不安，直到陈元光平定岭南陈谦的造反，建立漳州，岭南才逐渐平定下来。漳州位于岭南与福建交界处，漳州的治安，同样也会影响到福建，所以，漳州的建立，对福建的开发具有重要意义。它的建立，是该区域民众汉化的开始。与此相类似的还有汀州的建立。不过，漳汀二州土著的汉化更为曲折。从后世的史料来看，漳州与汀州在宋元时期都是畲族较多的区域，他们融入汉族要比闽越人更迟一些。闽越人的分布范围主要是在福州与建州，上述宁化、古田、尤溪、永泰等县即是属于福、建二州的。

福建沿海生活着被史家称为“游艇子”的蛋人，在隋代，他们一度支持王国庆等人的叛乱，在唐代初年，应是一支自成系统的武装。据《三山志·兵防类一·诸厢禁军》的记载，唐朝在唐高祖李渊时，设置了“越福十二州招讨海贼使”，可见，当时的海上问题让唐朝困惑。不过，《太平寰宇记》第 102 卷泉州条记载，“泉郎，即此州之夷户，亦曰游艇子。即卢循之余，晋末卢循寇暴，为刘裕所灭，遗种逃叛，散居山海，至今种类尚繁。唐武德八年，都督王义童遣使招抚，得其首领周造凌、细凌等。并受骑都尉，令相统摄，不为寇盗，贞观十年，始输半课。其居止常在船上，兼结庐海畔，时移徙不常。厥所船头尾尖高，当中平阔，冲波逆浪，都无畏惧，名曰乌了船”。以上记载表明唐朝统一闽中之后四年，游艇子归纳于

朝廷辖下，贞观年间更成为朝廷的纳税户，这对唐朝海上治安是有利的。

唐代前期福建的发展体现于州县的建立。在南朝时期，福建已经有了三郡并立的建制，这就是闽北的建安郡，闽东的晋安郡，闽南的南安郡，隋代将三郡并为一郡，名为闽州，后又改为建安郡。唐朝建立后，逐步恢复了三郡并立的建制，而后又成立了漳州与汀州，于是，福建有了五个州郡，即福州（又名长乐郡）、建州（建安郡）、泉州（清源郡）、漳州（漳浦郡）、汀州（临汀郡），新县的设立也很突出，盛唐时期，福建已经有 25 个县了。开元二十一年（733 年），设福建经略使，领福、泉、建、漳、潮五州，这是“福建”之名首次见于历史。福建的人口，从政府掌握的数字看，也在盛唐时期达到高峰，开元年间，福建五州共有 109311 户，比之隋代，增加了几倍。唐代人口的增长，一是由于和平的局势下人口的自然增长；二是因为唐朝对福建的统治从点到面，许多山峒民族原来不属于任何政权管辖，此时逐步进入了朝廷的管理之下，因此，官方统计的福建人口总数大有增长。

从安史之乱发生（755 年）到五代末年（960 年），是隋唐五代福建开发史的一个新的阶段。在这一阶段，北方的战乱延续了二百年，而福建及其他南方地区的政治局势较为安定，于是北方移民纷纷南下长江以南的区域。与历史上移民多居住于江南区域不同的是：唐末由于江南区域成为开发区域，新来的北方人口越过江南进一步南下，于是，江西南部、福建北部与东部都成为新移民的主要落脚点。其中最为著名的一次是光州刺史王绪“悉举光寿兵五千人，驱吏民渡江”[6]。关于光寿移民的数量，福建史籍大都笼统地说是五千，从以上记载中我们知道，五千是士兵的数量，并未将“吏民”统计在内，其总数理应超过五千，《新五代史·闽世家》记载，王绪入闽时“有众数万”，后一数字约略反映了光寿移民总量。我们知道：晚唐时期的福建，由于流行溺婴制度，人口总数比之盛唐时期略有减少，元和年间闽中仅 7 万多户，而王绪率众入闽，即达数万人，若以一户五口为计，唐末光寿移民约占福建人口的五分之一！因此，北方人口的南下大大影响了福建人口的构成。

王绪的部下王潮、王审知昆仲凭借着光寿移民的支持建立了闽政权。其时，南方的割据政权多为土著所建，唯有闽政权是北方移民建立的，因此，闽政权的建立，促使更多的移民进入福建。民国《莆田县志》说：“王氏据闽……建招贤之馆，浮光士族多依之”[7]。王氏对待移民的态度，导致移民更多地进入闽中。由于以上原因，才造成唐末五代福建人口的增长。宋朝于 978 年统一福建，其后统计福建人口，其总数约为 46 万多户，比之唐天宝年间，人口翻了两番。福建人口经过数百年的停滞，只是到了唐末五代才有较大的增长，这说明北方南下移民是唐末五代福建人口增长的重要原因。北方移民进入福建，无疑加快了闽人汉化的过程。他们与闽人杂居一处，相互通婚，彼此之间的差异越来越少。迄至固始人王审知在闽中掌权，闽中兴起以籍贯固始为骄傲的风气。迄至宋代，不论是林姓、黄姓还是陈姓，还是其他姓氏，几乎所有的闽人都说自己的祖先是从北方迁来的。对这一事实，许多学者都指出其中就有不少冒充的成分。但对一个民族来说，它的辨认，最为重要的不是血缘的真实关系，而是文化的认同。既然这一时代的闽人都认为自己是北方移民的后裔，那就表明他们完全混同于汉族。因此，就文化实质而言，宋代闽人的主体已经是汉人，而从闽越人到汉族的文化认同的变化，最重要的转折点是在唐五代。

二、汉文化的发展对闽人汉化的重要作用

福建原为闽越文化区域，古代闽越人对儒学是相当陌生的。两晋以来，北方士族南下闽疆，其中虽有长材秀士，但因畏惧北方战乱频仍，很少有出仕的。因此，福建在北方人看来，属于文化落后的蒙昧区域，唐代士大夫对闽人的评价是："机巧剽轻"[8]、"怙强喜乱"、"信巫好鬼"，文化层次较低。虽说这些评语明显有偏见的成分，但也不可否认，它在很大程度上反映了闽中风俗的一个侧面。迨至唐代前期，在中原士大夫的眼里，福建仍被视为边陲蛮荒地区。唐代科举制大行，然而，驯至唐中叶，福建进士及第的仅为薛令之一人[9]。福建文化的落后自不待言。

公元755年，"安史之乱"发生，中原地区陷人一场巨大的战乱之中，八年后，战争平息，可是，中原和平稳定的局面却再也没有恢复。中央政府所能控制的区域越来越少，富饶的北方落人割据的军阀之手，国家收入已有80－90%来自江南，这便使南方的地位日益提高。对唐朝来说，怎样巩固和开发南方，是刻不容缓的问题。福建作为唐中央直辖的少数区域，很自然受到重视。从社会条件来说，这一时期也很有利于福建的发展，北方的战乱迫使大批北方民众移民南下，于是，在官府的组织参预下，福建掀起了大规模的开发浪潮。

比经济开发更为重要的是文化的开发。闽人"信巫鬼，重淫祀"是自汉朝以来即有的文化特点。他们对儒学不感兴趣，对鬼神却非常信仰，不论遇到什么事情，都要通过巫觋向鬼神求教，乃至有病不吃药，请巫觋献祭祷神，至死不悔。唐朝政府力图改变南方的这种习俗。张文琮于唐永徽年间任建州刺史，"州尚淫祀，不立社稷。文琮下教，俾民祭春秋二社，除去淫祀，安靖而有惠政"[10]。在这方面尽力的官员往往得到提升，"林披，初为临汀曹掾。郡多山鬼，披著《无鬼论》，刺史樊冕表为临汀令，廉使李承昭奏授临汀别驾，知州事"[11]。当然，比打击"淫祀"更为重要的是传播儒学。唐中叶至五代，在福建形成了浓厚的提倡儒学的风气，福建观察使李椅、常衮、陈岩，建州刺史李频都是重视儒学的人。这里尤其要点出李椅、常衮二人，他们对开发福建儒学的贡献是不可磨灭的。

李椅为唐朝宗室，大历年间任福建观察使。任内大建福州学，"是以易其地，大其制，新其栋宇，盛其俎豆。俎豆既备，乃以五经训民，考校必精，弦诵必时。于是，一年人知敬学，二年学者功倍，三年而生徒祁祁，贤不肖竟劝。家有洙泗，户有邹鲁，儒风济济，被于庶政"[12]。由此可知，李椅任福建观察使的三年内，福建儒学面貌大变。李椅之后，建中元年（780年）前宰相常衮任福建观察使，欧阳修《新唐书·常衮传》记载：始闽人未知学，衮至"使作为文章，亲加讲导，与为主客均礼，观游燕飨与焉。由是俗为一变，岁贡士与内州等"[13]。唐代闽人在很大程度上被北方人视为"闽蛮"，而常衮却以前宰相的身份与福士人平等论交，这使闽人真正感到儒学"四海之内皆兄弟"原则的价值。其次，由于常衮的推荐，闽士欧阳詹等人"渐声腾于江淮，达于京师"[14]。唐代，一个文士要出名，得到重臣欣赏是必备的条件，由于此故，李白、杜甫等名士都得周旋于豪门，而且常吃闭门羹。他们为此而辛酸的悲歌，载于诗史，大家都很熟悉的。从这一大背景看来，得到前宰相常衮的推荐是相当不容易的，而常衰对闽士的破格待遇，显然与唐政权扶植南方的大前提有关。由于常衮在朝廷有相当的影响，闽士日益受到重视，欧阳詹、林藻、陈通方、周匡业等人相继中

举，给闽人极大的冲击，其中，泉州欧阳詹与韩愈同榜中进士，成为享誉国内的名人。人们由此认识到可以通过儒学出人头地，乃至光宗耀祖，于是，大家纷纷教子读书，形成一种风气。中晚唐时期，福建沿海一带习儒成风，独孤及称赞福建："比户业儒，俊造如林"[15]，考中科举的人也不少，迄至晚唐，福建已有数十人中举。唐末黄璞作《闽川名士传》，收入五十余位闽中名士，虽说此书现已失传，但从所存个别传记来看，当时闽人中才士不少。例如上文提到的欧阳詹，福建晋江人。陈陶，福建剑浦（今南平）人，他以《陇西行》一诗闻名天下："誓扫匈奴不顾身，五千貂锦丧胡尘。可怜无定河边骨，犹是春闺梦里人"[16]。这首《七绝》后二句，被称为唐代出塞诗中最出色的一联，甚至是唐诗中最出色的一联。陈陶的实力于此可见。总之，晚唐福建儒学已有一个很好的基础。

在五代闽国人物中，对福建儒学贡献最大的要数王审知兄弟，后人对他们有这样的评价"王氏据有全闽，虽不知书，一时浮光士族，与之俱南。其后折节下士，开四门学，以育才为急，凡唐宋（原文如此）士大夫避地而南者，皆厚礼延纳，作招贤院以馆之，闽之风声，与上国争列"[17]。其中评价大抵允当，王潮任威武军节度使之后设置"四门义学"[18]。按照唐朝的制度，"四门学"相当于中等程度的儒学学校，招收学生限于六七品级以下的官宦子弟，中央所设的四门学共有一千三百多名学生，其中教授、博士六人，助教、直讲若干，按照"诗、书、易、礼、春秋"五经分科。"四门义学"不见于官方史籍，可能是王潮发明的学校。按照中国的传统，"义学"是不收学费的学校，王潮设立这种学校，显然是为了更多地吸收来自贫穷家庭的人才，这突破了"四门学"专收官宦子弟的传统，立意甚嘉。

王审邽在泉州"以道义为自任，开学育才"，很注意发展地方教育，"童蒙诱掖，学校兴举"[19]，后人评价他："泉南文物之盛，公之功居多焉"[20]。

王审知接任福建威武军节度使之后，继承了王潮的政策，于兢的《琅琊王德政碑》写道："常以学校之设，是为教化之原，乃令诱掖童蒙，兴行敬让，幼已佩于师训，长皆置于国庠，俊造相望，廉秀特盛"[21]。他接纳翁承赞的建议，于后梁龙德元年（921 年）正式设立"四门学"，"以教闽士之秀者"[22]，他对儒士十分优待，"兴崇儒道，好尚文艺，建学校以训诲，设厨馔以供给"[23]。梁克家云："忠懿王奉身俭约，至蹑敝履，聚书建学，以养闽士之秀者"[24]。时当大乱之后，文献散佚，"鲁壁之遗编莫求，周陵之坠简宁存"？王审知"亟命访寻，精于缮写"，"次第签题，森罗卷轴"[25]，修缮了大量的儒学文献典籍，以供给儒生学习。

王审知下属的一些官员对儒学也表现出极大热情：陈洪济"初令同安，继令晋江，皆兴学教士，为王氏循吏之冠"[26]。又如建州刺史王延禀，"喜文学，与诸儒议论"，他在建州辖区内大力提倡儒学，后人感恩，为其立庙祭祀[27]。剑州在五代以前人才寥如晨星，"五季间，有号'唐五经'者始教授其徒，人知向学"[28]。浦城县令杨澄"博通文史，为乡党所称"，他在浦城提倡儒学，"弦歌之化，流于桑梓，"他的儿子杨徽之，"始在童丱，卓然不群，结发从师，刻苦为学"[29]，成为民众的表率。可见，在闽国时期，重视儒学是一群体行为。

王审知礼贤下士，喜欢招揽人才。在唐末战乱中，许多学者颠沛流离，无处安身，闻悉闽国招贤，纷纷来福建避难，"如唐右省常侍李洵、翰林承旨知制诰兵部侍郎韩偓、中书舍人王涤、右补阙崔道融、大司农王标、吏部郎中夏候淑、司勋员外郎王拯、刑部员外郎杨承

休、弘文馆直学士杨赞图、王倜、集贤殿校理归傅懿，及郑璘、郑戬等”，皆是招贤院的座上客。王审知供给他们生活用品，他们的到来，无疑提高了闽人的文化水平[30]。以盛产文士的莆田而言，宋代有人说：“其邑唐季多衣冠士子侨寓，儒风振起，号小稷下焉”[31]。可见，福建文化水准的提高，与北方高素质的移民入闽有很大的关系。

五代时期，福建人才更胜于唐代中期。除了从北方进入福建的韩偓、崔道融之外，产于福建的才华之士有黄滔、徐寅、翁承赞等人，南唐统治福建以后，闽地的江为、郑文宝、杨徽之等人，都是著名的诗人、文学家。总之，五代时期福建是公认的文化发达之地。当时的中国文化，是南胜于北的时代。在南部诸国中，南唐达到了最高的境界；其次是蜀国；排在第三位的是闽国。他如吴越、南汉诸国，其文化比闽国要差一大截。而南唐的文化成就，其中也有闽士的一份功劳。

唐五代时期是福建发展的转折时期，在此以前，福建在中原人眼里是一个边远的蛮荒地带，但在五代之后，福建已经成为中国文化最发达的区域之一。在这一转折中，闽人的历史也悄悄地发生变化。过去，福建是一个闽越人较多的地区，虽说闽越人在漫长的历史中，已经吸收了汉族的许多文化特点，但在那一时期闽人在多大程度上可以算汉族的一部分还有些疑点。但到了五代时期，闽越人与南下汉族相互融合，福建的林黄陈郑四大姓都认为自己是从北方南迁的，从而在文化上认同中原。不仅如此，他们还在汉文化的发展方面做出了杰出的贡献，这使福建与四川等省一起，成为汉文化在南方的重镇。

汉民族在其发展过程中不断吸纳各地的少数民族，从而形成了世界上最大的民族。和犹太人的历史相比，我们可发现两个民族的不同特点。这两个民族都是世界上历史最悠久的民族：约在四五千年以前，当两大民族发源之时，都只有数千人或数万人。犹太民族的特点是强调自己民族的纯洁性，迄今为止，他们仍然保持着古代的许多传统，但其民族过于强调纯洁性，也使其无法容纳不同信仰的民族，他们与巴勒斯坦民族的你死我活的斗争，便反映了这一点。因此，这一民族虽然经历了四千多年的发展，至今仍然只有数百万人，不满千万。与其相比，汉民族的发展特点是容异性，她从来是以宽宏的气度容纳向往自己文化的各种民族，而且允许各地的人都有其文化特点。闽越人在其与汉族相处的一千多年中，从被汉文化所吸引，到加入汉民族，最终成为以中原文化继承者为骄傲的汉族正统捍卫者，但在实际上，他们又保留了许多原有的文化传统，这种新福建人或新江浙人、新湖南人、新广东人、新江西人的形成，壮大了汉族，也使汉族以滚雪球的方式不断发展自己，从而成为世界上最大的民族。和犹太民族相比，和许多消逝的古老民族相比，汉族的成功不是偶然的，其中的文化财富值得我们去总结、发扬。

注释：

[1] 乐史：《太平寰宇记》卷100，江南东道十二，福州，引《开元录》，第117页。
[2] 李世熊：康熙《宁化县志》卷1土地部上，建邑志，第9页。
[3] 黄仲昭：《八闽通志》上册，卷1地理，第7页。
[4] 李文衮等：嘉靖《尤溪县志》卷1地理志。天一阁影印本。
[5] 黄仲昭：《八闽通志》卷86，福建人民出版社，1991年版第1009页。
[6]《资治通鉴》卷256，第8320页。
[7] 石有纪修民国《莆田县志》卷2通纪一，第7-8页。

[8] [唐] 独孤及:《都督府儒学记》,陈寿祺:道光《福建通志》卷 62 学校,第 9 页。
[9] 薛令之,福建长溪县人,唐神龙元年姚仲豫榜进士,仕至左阙兼太子侍读。见黄仲昭《八闽通志》卷 55 选举,第 282 页;卷 72 人物,第 739 页。
[10] 黄仲昭:《八闽通志》卷 37 秩官,第 792 页。
[11] 黄仲昭:《八闽通志》卷 38 秩官,第 810 页。
[12] [15] [唐] 独孤及:《都督府儒学记》,陈寿祺:《福建通志》(道光)卷 62 学校,第 9 页。
[13] 欧阳修:《新唐书》卷 150,上海古籍出版社,上海书店影印武英殿本,第 504 页。
[14] 欧阳詹:《欧阳行周集》李贻职序,四部丛刊初编第 119 册影印刊本,第 2 页。
[16] [清] 郑方坤:《全闽诗话》卷 1,《四库全书珍本十集》第 361 册,第 38 页。
[17] 翁承赞:《闽王审知墓志》。
[18] 欧阳修:《新唐书》卷 190 王潮传,第 5492 页。
[19] 徐寅:《武肃王神道碑铭》。
[20]《开闽忠懿王氏族谱》王审邽传,第 13 页。
[21] 于兢:《琅琊王德政碑》。
[22] 吴任臣:《十国春秋》卷 95,第 1376 页。
[23] 钱昱:《忠懿王庙碑文》。
[24] 梁克家:《三山志》卷 8,第 7702 页。
[25] 于兢:《琅琊王德政碑》。
[26] 吴任臣:《十国春秋》卷 96 第 1392 页。
[27] 李正芳等:咸丰《邵武县志》卷 9 灵感庙,第 225 页。
[28] 方大琮:《铁庵集》卷 26 延平人材,第 1 页。
[29] 杨亿:《武夷新集》卷 11 杨徽之行状,第 18 页。
[30] 吴任臣:《十国春秋》卷 94,王延彬传,第 130 页。
[31] 赞宁:《宋高僧传》卷 13,第 308 页。

《史记》与汉民族的形成

高　强*

以往学术界研究《史记》中的民族问题，大多集中在汉王朝与周边少数民族，特别是与匈奴的关系，以及司马迁有无民族平等思想等方面，极少有人关注《史记》与汉民族的形成之间的关系。这恰恰从一个侧面反映出长期存在着的一个现象：只要一提及中国的民族问题，人们立刻就会想到少数民族，似乎中国的民族问题与占中国人口90%以上的汉民族无关，这显然是中国民族问题研究的一大缺憾。因此，我们有必要走出误区，换个视角，探讨一下《史记》与汉民族的形成之间的关系。

一、汉民族的初步形成为《史记》的诞生创造了条件

纵观各民族形成的历史，都是先有民族实体，然后才有族名的，汉民族也不例外。正如费孝通先生所说："汉族这个名称不能早于汉代，但其形成必须早于汉代。"[1]汉民族发祥于炎黄时代，其雏形是由起源于渭水流域的炎帝部族与黄帝部族结合而成的华夏族团。华夏族团后经夏商周三代与东夷、苗蛮等族团不断地接触、混杂、战争、融合，至秦统一六国时，已初步形成为汉民族。

秦王朝与代之而起的汉王朝，共同开创了中国历史上第一个真正的大一统时期，形成了以辽阔的封建王朝统治版图为基础的疆域一统，以封建中央集权制度为标志的政治一统，以农耕生产为特色的经济一统，以杂糅了百家学说的儒家思想为核心的文化一统。钱穆先生认为，从秦始皇到汉武帝"这段时期是中国国家凝成民族融合开始走上大一统以后一段最光明灿烂的时期。"[2]大一统局面的出现，为汉民族的初步形成提供了可能，同时也为《史记》的诞生创造了条件。梁启超先生对此评论道："迁之年代，后左丘约四百年，此四百年之中国社会，……民族则由分展而趋统一，政治则革阀族而归独裁"[3]，从司马迁开始"认识历史为整个浑一的，为永久相续的，非至秦汉统一后，且文化发展至相当程度，则此观念不能发生，而太史公实应运而生。"[4]白寿彝先生也认为，"秦汉的空前统一局面及其对外交通的发展，使当时人大开眼界，也使我们的历史家能写出这样包容广大的民族史。自战国以来，我们的先民有了解世界的追求。……《史记》写民族，也许可以说，在一定程度上，是这种思想的历史形式。"[5]据此，我们有理由相信，如果没有秦汉时期的大一统局面，没有汉民族初步形成的事实，《史记》这部伟大的史册将难以诞生。

* 高　强：宝鸡文理学院历史系副教授

二、《史记》在客观上促进了汉民族的形成与发展

《史记》中“汉王”、“汉吏”、“汉使”、“汉军”、“汉将”、“汉卒”、“汉兵”等词汇俯拾皆是，但却始终未见“汉人”、“汉民”等称谓，更不见“汉族”这一名称。“汉人”、“汉民”等名称最早见于《汉书》。《汉书·张骞传》载，汉武帝太初四年（前 101 年），贰师将军复征大宛，“闻宛城新得汉人知穿井，而其内食尚多。”《汉书·匈奴传》载，元帝时，郎中侯应曰：“近西羌保塞，与汉人交通。”《汉书·王莽传》载，平帝时，中郎将平宪奏言：“羌豪良愿等种，人口可万二千人，愿为内臣，献鲜水海，允谷盐池，平地美草皆予汉民，自居险阻处为藩蔽。”据中央民族大学陈连开教授考证，“汉人”确定成为民族名称，大概是在北魏孝文帝改革的时候。[6]另据中国社会科学院韩景春、李毅夫研究员研究，中文“民族”一词最早出现在 1882 年，而“汉族”一词最早出现在 1903 年，均为西方民族主义影响下的产物。[7]上述史实说明，汉民族同其它民族一样，先有民族实体，后有民族名称，“汉作为一个族名是汉代和其后中原的人和周围外族人接触中产生的”，经历了“一个从自在到自觉的过程。”[8]由此可见，司马迁在当时的时代条件下，头脑中还不可能有“汉族”的概念，《史记》也不可能有意识地去叙述汉族的历史，但从客观效果上看，“《史记》对汉族的形成，做了很多的工作”[9]。白寿彝先生对此问题曾发表过一番独到的见解，他说：“尽管司马迁还没有‘汉族’的概念，他也不一定会意识到这是为一个民族的形成写历史，但实际上他做了这个工作。一直到现在，他的工作成果还是我们研究汉族形成史的基本文献。”[10]

《史记》对汉民族的形成所做的工作，首先表现在梳理华夏统绪，整合华夏历史，认定黄帝为天下各族共祖，天下各族皆黄帝子孙。

众所周知，《史记》是从黄帝开篇的。这样做既是大一统的需要，也是司马迁研究古史的结果。[11]南宋学者罗泌曾说：“窃观《太史公记》首黄帝者，特因于《世本》，若《大戴礼·帝系·五帝德》，盖记其世而非主于三与五之说也；抑以为后世氏姓无不出黄帝者，故首而宗之。”[12]当代史家顾颉刚在《战国秦汉间人的造伪与辨伪》中认为，“《六艺》中的《尚书》是始于尧舜的，还有《礼》家杂记的《五帝德》和《五帝姓》，虽然‘儒者或不传’，究竟还为一部分的儒者所信，这两篇中的历史系统是从黄帝开始的，司马迁在他自己所立的标准之下，根据了这些材料来写史，所以他的书也起于黄帝。”[13]《史记》根据《大戴礼记》和《世本》等典籍的记载，从黄帝开始叙史，并进一步整合历史系统，把各部族都纳入到以黄帝为始祖的华夏系统中去，这在下列记述中反映的非常充分。

> 帝颛顼高阳者，黄帝之孙昌意之子也。[14]
> 帝喾高辛者，黄帝之曾孙也。[15]
> 帝喾娶陈锋氏女，生放勋。……而放勋立，是为帝尧。[16]
> 颛顼父曰昌意，以至舜七世矣。[17]
> 自黄帝至舜、禹，皆同姓而异其号，以章明德。[18]
> 禹者，黄帝之玄孙而帝颛顼之孙也。[19]
> 殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。[20]

周后稷，名弃。其母有邰氏女，曰姜氏。姜原为帝喾元妃。[21]
秦之先，帝颛顼之苗裔。[22]
太史公曰："余读春秋古文，乃知中国之虞与荆蛮勾吴兄弟也。"[23]
吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季历之兄也。[24]
楚之先祖出自颛顼高阳。[25]
越王勾践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。[26]
陈胡公满者，虞帝舜之后也。[27]
卫康叔名封，周武王同母少弟也。[28]
微子开者，殷帝乙之首子而帝纣之庶兄也。[29]
晋康叔虞者，周武王子而成王弟。[30]
郑桓公友者，周厉王少子而宣王庶弟也。[31]
赵氏之先，与秦共祖。[32]
魏之先，毕公高之后也。毕公高与周同姓。[33]
韩之先与周同姓，姓姬氏。[34]
匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也。[35]
闽越王无诸及越东海王摇者，其先祖皆越王勾践之后也。[36]
秦灭诸侯，唯楚苗裔尚有滇王。[37]

在司马迁的笔下，不仅尧、舜、禹、汤、文武二王这些圣贤明君是黄帝之后，而且秦、晋、卫、宋、陈、郑、韩、赵、魏、楚、越等诸侯们也是黄帝子孙，甚至连匈奴、闽越此类蛮夷之邦原来亦为黄帝苗裔。如此一来，则各族同源，天下一家了。

《史记》的上述记载或依据先秦古籍，或来自当时的传说，不能说毫无根据。尊崇黄帝为远祖的做法早已有之：齐国青铜器陈侯因資敦上有"高祖黄帝，迩嗣桓文"的铭文；秦灵公"作吴阳上畤，祭黄帝"[38]；《国语·鲁语上》有有虞氏、夏后氏祭祀黄帝的记载；《国语·周语下》有"夫亡者岂系无宠，皆黄炎之后也"的说法。然而，华夏族团毕竟只是远古时期诸多族团中的一个，黄帝也只是远祖之一，称天下各族皆为黄帝子孙与事实不能尽合。郭沫若先生对此进行过客观的分析："黄帝以后的传说，那性质便稍微不同，那儿有一部分是自然发生，有一部分依然是人造。……又如五帝三王是一家，都是黄帝子孙，那便完全是人为。那是在中国统一的前后（嬴秦前后）为消除各种氏族的畛域起见所生出的大一统的要求。"[39]尽管《史记》对华夏统绪的排列、整合无法与历史实际完全吻合，但其将天下各族都纳入到黄帝系统中去的做法，无疑大大强化了汉民族（当时称中国人）的民族认同意识，而民族认同意识是构成民族诸要素中最关键的因素。

《史记》对汉民族的形成所做的工作，还表现在宣扬大一统思想，尊汉一统，反对分裂，从而强化了天下一家的意识，促进了汉民族共同体的形成与发展。

大一统思想始兴于西周，《诗经》云："普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。"春秋战国时期，诸侯割据，百家争鸣，各家大多表现出对大一统的向往和追求。孟子主张"定于一"[40]；荀子倡导"隆一而治"[41]。汇集了各家言论的《吕氏春秋》称："故一则治，异则乱；一则安，异则危。"[42]《春秋公羊传》隐公元年曰："何言乎王正月？大一统也。"

此种大一统的观念随着秦汉王朝封建中央集权制度的确立而成为统治思想，到了汉武帝时便产生了以董仲舒和司马迁为代表的大一统理论，以至于曾国藩感慨道："自秦焚书以后，汉之儒者，惟子长与董仲舒见得大意。"[43]董仲舒认为"《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。"[44]司马迁在继承前人思想的基础上，明确提出了大一统的民族观和历史观，认定天下一家，各族同源，崇尚"中国一统"，反对分裂割据。

司马迁的父亲司马谈临终前曾执迁手泣曰："今汉兴，海内一统，明主贤君忠臣死义之士，余为太史而弗论载，废天下之史文，余甚惧焉，汝其念哉！"[45]司马迁听后俯首流涕，表示一定要完成父亲的遗愿，尽心尽力地记述大一统盛世的贤君忠臣死义之士。司马迁在《史记》中虽然批评秦始皇之暴政，但却肯定其统一功业；虽对汉武帝的穷兵黩武颇有微词，但却从不吝惜对其"总一海内"的讴歌。他在《太史公自序》里说："汉兴以来，至明天子，获符瑞，封禅，改正朔，易服色，受命于穆清，泽流罔极，海外殊俗，重译款塞，请来献见者，不可胜道。臣下百官力诵圣德，犹不能宣尽其意。"他在《建元以来侯者年表》中又说："况乃以中国一统，明天子在上，兼备文武，席卷四海，内辑亿万之众，岂以晏然不为边境征伐哉！"崇尚统一，反对分裂的观点贯穿于《史记》全书之中，成为司马迁写作《史记》的指导思想。由于《史记》的首创性和权威性，因而使得大一统史观深深地影响着后世史家，成为中国史学乃至于中国文化之传统，也成为汉民族的粘合剂。

作为一部开创中国纪传体史书先河的伟大典籍，《史记》"厥协六经异传，整齐百家杂语"[46]，梳理华夏统绪，整合华夏历史，从血缘上、文化上叙述了汉民族形成的过程，从典籍形态上确立了汉民族形成的历史，在客观上确实起到了促进汉民族的形成与发展，促进中国古代民族国家的建立与巩固的作用，就其长远影响来看，也有助于中华民族和中国近代民族国家的最终形成。

注释：

[1] [6] [8] 费孝通等：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989年版第8页、第97页、第7页。

[2] 钱穆：《中国文化史导论》，上海三联书店，1988年版第76页。

[3] 梁启超：《中国历史研究法》，《饮冰室合集》专集（73），中华书局，1989年版第15页。

[4] 梁启超：《要籍解题及其读法》，《饮冰室合集》专集（72），中华书局，1989年版第19－20页。

[5] [9] [10] 白寿彝：《中国通史》第一卷《导论》第一章，上海人民出版社，1989年版第7页、第9页、第10页。

[7] 转引自马戎、周星主编：《中华民族凝聚力形成与发展》，北京大学出版社，1999年版第43－44页。据笔者所见，陆皓东烈士1895年在其《就义供词》中就有"光复汉族"之语。

[11] 高强：《〈史记〉为何从黄帝开始》，《华夏文化》，1999年第3期。

[12] [43] 转引自杨燕起等编《历代名家评〈史记〉》，北京师范大学出版社，1986年版第316页、第83页。

[13] 吕思勉、童书业：《古史辨》第七册（上），上海古籍出版社，1982年版第47页。

[14] [15] [16] [17] [18] 《史记·五帝本纪》。

[19] 《史记·夏本纪》。

[20] 《史记·殷本纪》。

[21]《史记·周本纪》。
[22]《史记·秦本纪》。
[23] [24]《史记·吴太伯世家》。
[25]《史记·楚世家》。
[26]《史记·越王勾践世家》。
[27]《史记·陈涉世家》。
[28]《史记·卫康叔世家》。
[29]《史记·宋微子世家》。
[30]《史记·晋世家》。
[31]《史记·郑世家》。
[32]《史记·赵世家》。
[33]《史记·魏世家》。
[34]《史记·韩世家》。
[35]《史记·匈奴列传》。
[36]《史记·东越列传》。
[37]《史记·西南夷列传》。
[38]《史记·封禅书》。
[39] 郭沫若:《中国古代社会研究》, 人民出版社, 1954 年版第 196 – 197 页。
[40]《孟子·梁惠王上》。
[41]《荀子·致士》。
[42]《吕氏春秋·审分览》。
[44]《汉书·董仲舒传》。
[45] [46]《史记·太史公自序》。

汉水、渭水流域在汉民族发展史上的地位

梁中效*

渭水与汉水恰似一对多情而神秘的女神，紧紧拥抱着伟岸壮硕的秦岭，从雄浑苍茫的西部山岭高原走向开阔平坦的东部平原、大海，在他们的哺育和呵护下，汉民族以华山为核心，生生不息，发展壮大，以前所未有的雄姿，屹立在世界的东方。

渭水与汉水分别是黄河、长江最大的支流。渭水全长 800 余公里，流域面积 13 万平方公里。汉水全长 1532 公里，流域面积 15 万平方公里。如果说中华巨人的头颅是青藏高原，脊梁是秦岭山脉，他的上肢就是渭水和汉水，下肢是黄河、长江的中下游，那么关中盆地和四川盆地就是中华巨人吐故纳新的肺，处在其间的小巧玲珑的汉中盆地就是巨人的心脏。所以，渭水和汉水流域在汉民族发展史上有着独特的地位。

(一)

在雄奇壮美的中华大地上，渭水与汉水是两个极为重要的沟通东西部的文化走廊，是华夏文明的重要发祥地。渭水和汉水流域都发现了一些重要的旧石器文化遗存，渭水流域以“蓝田人”为代表，汉水流域以“郧县人”为典型。最新的研究结果显示，公王岭蓝田猿人生活的时代距今 110—115 万年以前，是迄今为止整个亚洲北部所见最早的直立人。陈家窝蓝田人的相对年代介于公王岭蓝田人和北京人之间，其绝对年代为距今 50—65 万年左右。蓝田人的经济生活以采集为主，与公王岭蓝田人伴生的哺乳动物化石，包括了 8 个目的 42 个种属，证明公王岭人的生活阶段是一种以森林为主的亚热带气候类型，说明当时秦岭北麓渭河流域气候是相当温暖湿润的。[1]20 世纪 70 年代在汉水上游湖北郧县梅铺龙骨洞发现了直立人牙齿化石，80 年代末至 90 年代初，又相继在湖北郧县曲远河口发现了两具较为完整的人类颅骨化石。值得注意的是，还发现了与化石相伴生的哺乳动物化石，共有 23 个种类，最主要的特色是具有南北混合的过渡地区动物群的特点，动物群的时代是早更新世晚期。鉴定到种的动物有 19 种，其中有 11 种同蓝田公王岭发现者相同，其比例几乎接近 60%。可以认为，郧县动物群可以同公王岭动物群相对比，两者同为南北混合的过渡动物群，时代上都可划归早更新世晚期。因此有学者认为，“郧县人”两具颅骨化石出自同一地层，形态基本一致，同属直立人类型。汉水上游“郧县人”的发现，为探讨南方和北方旧石器时代早期文

* 梁中效：陕西理工学院文化传播系副教授。

化的关系提供了有意义的信息。[2] “蓝田人”和“郧县人”所代表的文化，证明渭水流域和汉水流域是中华文化的重要发祥地。

新石器时代早期文化全陕西省共发现遗址40余处，主要分布在渭河及其支流泾河和陕南的汉水及其支流丹江上游，渭水和汉水的遗址数量约各占一半。经过正式发掘的遗址有：华县老官台和元君庙、渭南北刘和白庙村、临潼白家、零口、长武下孟村、宝鸡北首岭、商县紫荆、西乡李家村、南郑龙岗寺等。这类遗址一般位于依山傍水的较高台地上或两河交汇的地势较高处；面积一般较小，多在1—2万平方米之内；文化堆积较薄，厚度多在1米以下；在多种文化共存的遗址中居于最下层，不易暴露而较难发现。[3]其中宝鸡北首岭遗址和西乡李家村文化年代大体相当，距今约7000年，是两大流域早期新石器文化的代表，值得注意的是，二者确实存在着一些相同或相近的因素。主要表现在以下几个方面：均有旋转式台阶的袋状窖穴；随葬品中的陶器均有小型化的现象；均以三足器和平底器作为各自的代表性器物；陶器纹饰都以斜绳纹为特色，陶色不纯正，有外红里黑的现象。但二者也存在着明显的区别：主要是陶质、陶色的区别较大；纹饰中虽都有绳纹，但李家村文化不同陶质的器物饰不同纹饰的风格独特等等，表明二者不宜归为同一种文化。[4]说明渭河流域和汉水流域早期新石器文化既有密切的联系，又有本质上的差异，二者联手将汉民族的石器时代文化提升到了一个新水平，有可能对宝鸡附近的“姜炎文化”产生独特的影响。正如唐嘉弘先生所指出的那样：“现在田野工作所提供的材料，似还不足以确切论定老官台、大地湾、北首岭下层以至李家村等遗存的关系，包括他们命名，是否属于同一文化、时间和地域上的联结等问题。如果从传说时代到古代的历史实际考虑，宝鸡地区及其毗邻地区确实出现许多不同的共同体，他们相互渗透融合，增殖裂变。或累代定居，或四处迁徙，其中主要的氏族部落当为姜炎氏族，其中的主要文化当为姜炎文化。”[5]

(二)

中华民族的祖先炎帝和黄帝从渭水、汉水流域走向黄河、长江的中下游，形成了极富凝聚力的华夏族——汉族。《国语·晋语四》云：“昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝，黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。”“炎帝以姜水成”，即在今陕西宝鸡地区，《水经注·渭水》云：“岐水又东，迳姜氏城南为姜水。按《世本》炎帝姜姓。《帝王世纪》曰：炎帝神农氏，姜姓，母女登，游华阳，感神而生炎帝，长于姜水。”“黄帝以姬水成”，有学者认为“姬水”即渭水的支流“漆水”。漆水在三代时非常有名，《诗经》云：“民之初生，自土沮漆。”《尚书·禹贡》曰：“泾属渭汭，漆沮既从。”姬水就是后来的漆水大体不误。由此看来炎、黄二帝都起源于渭河流域。正因为这样，西周末年秦人在关中崛起时，“雍有五畤祠”，此祠祀五帝等神灵，其中秦“灵公又于吴阳作上畤，祀黄帝；作下畤，祀炎帝焉。”[6]这在一定程度上也证明炎黄二帝兴起于渭河流域。后来，黄帝族沿渭河走向黄河中游山西、河南一带。《史记·五帝本纪》言黄帝“东至海，西至空同，南至江，登熊湘，北逐荤粥，合符釜山，而邑于涿鹿之阿。”钱穆先生解释说：“后人遂疑其行踪之超逴，近于神话。不知崆峒本在河南境，熊湘（即熊耳山）与崆峒同在一省，釜山者，覆釜山，一名荆山，与华潼为近，所谓黄帝‘采首山铜，铸鼎荆山’是

也。黄帝又与神农‘战于阪泉之野’，阪泉在山西解县盐池上源，相近有蚩尤村及浊泽，一名涿泽，即涿鹿矣。然则黄帝故事，最先传说只在河南、山西两省，黄河西部一限之圈子里，与舜、禹故事相差不远。”[7]炎帝族也由西向东迁徙，一部分沿渭河进入黄河中下游，一迁至陈（今河南淮阳），再迁营都于鲁曲阜；一部分越过秦岭沿汉水东迁。姜亮夫先生说，炎帝族“南迁者沿汉水而下，至于大江而止于洞庭江介之间，先后盖两次。最早为三苗民族，亦炎帝后也。”“要而言之，楚族起自姜水，在西极流沙之间。此屈子《离骚》所以西海为一篇最神往之所。”至于炎帝兴起于湖北随县，唐嘉弘先生认为“此乃音读附会”。他说：“炎帝称号不少，乃后世史家各自的理解或各自所据史料来源不同所致。《礼记·祭法》：‘厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷。’《国语·鲁语》作‘列山氏’。郑注：‘厉山氏，炎帝也，起于厉山。或曰有烈山氏。’韦注：‘列山氏，炎帝之号也，起于烈山，《祭法》以烈山为厉山也。’烈山地即后世赖国，在今湖北随县。历来不少学者认为此乃音读附会，烈山即《孟子·滕文公上》所记‘益烈山泽而焚之’的烈山，乃古代田猎，原始农耕的‘焚田’、‘火种’的常见现象。此说甚是。”[8]

炎、黄两大部族的西东迁徙，南北开拓，奠定了华夏族形成的基础。著名学者钱穆先生认为：中国民族之本干，在春秋时代的人口里，常称为诸华或诸夏，华与夏在那时人的观念里，似乎没有很大的分别。据有些学者的意见，华与夏很可能本是指其居住的地名。在《周礼》和《国语》两书里，华山是在河南境内的，很可能便是今之嵩山，故今密县附近有古华城。又《史记》魏有华阳，司马彪曰：“华阳，亭名，在密县。”《周礼·职方》豫州“其山镇华”。皆其证。即舜之故事，其先亦起于与夏氏族相近之地。而夏则为水名。古之夏水即今之汉水。《世本》“舜居妫汭”，在汉中西城县。舜二女为湘神，湘即襄水，乃今汉水也。华夏民族，很可能指的是今河南省嵩山山脉西南直到汉水北岸一带的民族而言。华夏民族乃中国民族之主干，因此中国古代史也以华夏民族为正统。在中国古史传说里，最早而比较可信的，有神农、黄帝的故事。这便是华夏族中的两大支。他们的居地，大抵全在今河南省境。黄帝部族稍偏东，在今河南省中部襄城、许昌、新郑一带。神农部族稍偏西，在今河南省西部南阳，内乡一带，或直到今湖北省随县境。我们约略可以说，黄帝部族在淮水流域，神农部族则在汉水流域。[9]

炎、黄部族虽然都崛起于渭水流域，但发展开拓的重心不同。黄帝部族主要在河—渭轴线上发展壮大；炎帝部族则重点在汉—淮轴线上繁荣强盛，南北开拓，进入长江流域。所以说，渭水—黄河、汉水—长江作为中华巨人的上肢和下肢，在中华民族形成的历史上，上肢的进化快于下肢，但共同支撑起了中华民族这一伟岸的身躯。渭水和汉水是汉民族的发祥地。

华夏族之所以后来称汉族，其得名直接来源于汉水之“汉”。近代著名学者章太炎先生在《中华民国解》一文中，比较清楚的阐述了“华夏族”到“汉族”名称的演变奥义。他说：“诸华之名，因其民族初至之地而为言。世言昆仑为华国者，特以他事比拟得之，中国前皇曾都昆仑与否，史无明征，不足引以为质。然神灵之胄，自西方来，以雍、梁二州为根本，宓牺生成纪，神农产姜水，黄帝宅桥山，是皆雍州之地。高阳起于若水，高辛起于江水，舜居西城（据《世本》，西城为汉汉中郡、属县），禹生石纽，是皆梁州之地。观其帝王所产，而知民族奥区，斯为根柢。雍州之地，东南至于华阴而止，梁州之地，东北至于华阳

而止，就华山以定限，名其国土曰‘华’，则缘起如此也。”“正言种族，宜就‘夏’称，《说文》云：‘夏，中国之人也。’或言远因大夏，此亦与昆仑、华国同类。质以史书，‘夏’之为名，实因夏水而得。是水或谓之‘夏’，或谓之‘汉’，或谓之‘漾’，或谓之‘沔’，凡皆小别互名。犹生姬水者之氏‘姬’、生姜水者之氏‘姜’也。‘夏’本族名，非都国之号，是故得言‘诸夏’。其后因族命地，而关东亦以‘东夏’著。下逮刘季，抚有九共，与匈奴、西域相却倚，声教远暨，复受‘汉族’之称。此虽近起一王，不为典要，然汉家建国，自受封汉中始，于夏水则为同地，于华阳则为同州，用为通称，适与本名符会。是故‘华’云，‘夏’云，‘汉’云，随举一名，互摄三义。建‘汉’名以为族，而邦国之义斯在。建‘华’名以为国，而种族之义亦在。此‘中华民国’之所以谥也。”[10]西汉王朝发祥于汉水流域的汉中，辉煌鼎盛于渭水流域的关中，所以说汉族的得名及其声名远播，与汉水、渭水流域有密切关系。二者对汉民族的发展壮大做出了不可磨灭的贡献。

(三)

春秋战国时期，以华夏族为主干，以渭水流域的强秦和汉江流域的荆楚南北对立为主线，将周边的南蛮、西戎、北狄、东夷等融和进了一个新的民族大家庭中，亦因民族融合之成功，而有秦、汉时代之全盛。汉民族因汉水、汉中、汉国、汉朝而得美名。

魏晋南北朝隋唐时期，先是五胡逞雄，九州鼎沸，匈奴、鲜卑、羯、氐、羌进入中原，汉族大规模南迁，南方的蛮、奚、俚、僚等族也走出深山，渭水、汉水流域成为东西南北四方民族迁徙的走廊和民族融合的热土，形成了以“关陇贵族”为代表的新汉族。其后，隋唐实现了比秦汉更加昌盛的大一统，其实隋唐皇族就是胡汉民族融合的结晶。这又因民族融合之成功，而有隋、唐时代之全盛。

秦汉隋唐时期，华夏文明光芒万丈，辉映全球，不仅是以汉民族为主体的多民族国家的形成、发展和繁荣时期，而且是汉民族形成、发展和壮大时期，是汉民族最具阳刚之气与开拓进取精神的时期。此时的渭水、汉水流域是秦汉隋唐帝国的兴邦建国之地，是沟通中国东部与西部的走廊，是联系南北汉民族的纽带，是连接南北丝绸之路将中华文明推向世界的基地，是秦皇、汉武、隋文、唐宗指点江山和激扬文字的大舞台。汉民族因汉水而得名，凭渭水而壮大。汉水流域的张骞、渭水流域的班超，是汉民族、汉文化走向世界的开拓者。中国最强盛的封建王朝是大汉盛唐，中国最具雄才大略的封建帝王是汉武帝和唐太宗，他们都曾不约而同的开凿褒斜道，打通秦岭的阻隔，将渭水、汉水流域连成一体，以此为基地，张开双臂，拥抱世界，实行开明开放的民族政策，激发了汉民族的自信心和全国各民族的凝聚力，使汉唐成为中华民族最引以为自豪的历史时期。

宋元明清时代，渭水、汉水流域日趋封闭，中华文明盛极而衰，汉民族日渐保守。尽管如此，汉水、渭水流域仍是展示西部文明的窗口，是汉民族生命安全所系之地，是所谓西方资本主义蓝色文明自东向西推进的通途。

人类文明依河流而兴，同时又沿着河流而扩散。一般说来，古典文明由河流的上游向下游推进，近代资本主义文明由河流的下游向中上游挺进。一部汉民族的形成发展史，实际上就是中华古典文明由渭水、汉水流域自西向东走向黄河、长江乃至世界的历史。

注释：

[1] 杨亚长：《陕西地区史前考古的主要收获》，《考古与文物》1998年第5期。

[2] 李炎贤：《郧县人的研究及其意义》，《中国文物报》，2000年1月5日第3版。

[3]《新石器时代遗存》，《文博》1997年第3期。

[4] 吴加安：《李家村文化与渭河流域早期新石器文化的关系》，《文博》1998年第2期。

[5] [8] 唐嘉弘：《炎帝传说考述》，《史学月刊》1991年第1期。

[6] 郦道元：《水经注》卷18《渭水注》。

[7] 钱穆：《国史大纲》（上册），商务印书馆，1997年版第10页。

[9] 钱穆：《中国文化史导论》，商务印书馆，2001年版第24－25页。《国史大纲》上册，商务印书馆，1997年版第12页。

[10] 柳诒徵：《中国文化史》上册，中国大百科全书出版社，1988年版第35－36页。

汉民族、汉文化与陕西宝鸡

葛祥邻*

汉民族汉文化，是两个相互区别又彼此关联的民族学和文化历史学的重要问题。陕西作为汉王刘邦的发祥地和汉王朝的国都所在地之一，与汉民族及汉文化的关系，更是密切。为方便起见，按汉民族、汉文化与陕西宝鸡的关系，分别作以论述。

一、汉民族

斯大林关于民族学和民族共同体四要素的理论，至今仍为公认的民族问题的理论。对中国汉民族的认识和研究，也应坚持这个观点。

在汉民族概念中，关于汉民族发展阶段的起始点与汉民族始得名问题，是必须首先弄清的重要史实。

我认为，汉民族作为中华民族和世界民族之林中最古老的民族之一，作为中华民族凝聚的重要核心，它的产生和发展，是中华民族发展过程中的一个标志性的历史阶段；它的起始点和得名时间以及被认同称号的时代，应在汉代王朝。它以“汉”字文字符号，作为国号、王号和民族称号的“三统一”，也在大汉王朝。

汉民族在产生和发展过程中，有五个重要特色：

1、成于汉先，名于汉代

汉民族上承中国古代民族的圣绪，继承夏商周三代炎黄华夏民族大凝聚的结果，下启汉朝及其之后中华民族多元一体的民族体系的基本格局，它确实是源于汉先、成于汉代的民族。在汉代之前，四邻兄弟部族称中原人为“夏人”或“秦人”，自从汉兴之后逐渐开始改称汉人，其族相应称为汉族。《辞源》称“古代边裔部族称中国人为汉人，以汉代强盛，号令远及边裔，边裔人只知中国为汉也。”

汉人代替“夏人”、“秦人”，是一个“他称”与“自称”同时并行的较长的历史过程。

汉民族名于汉代，延绵于今，是历史给予大汉王朝的无尚光荣。汉承秦制，以秦亡楚灭为史鉴，充分发挥了秦王朝尚未来得及充分发挥的中央集权制的巨大威力和优越性。在先被异邦异族称为秦邦秦人的历史变化中，以自己的鼎盛实力和煌煌国威民信，被转称为汉邦汉人，最后统作当时中国人数最多的民族之名，这实在是大汉王朝对中华民族的一大重要功勋。从汉至今汉民族兴旺发达，与各少数民族一起，与时俱进，适存发展，成为今天56个民族，56朵花，56个星座，成为平等互助，团结和睦的中华民族大家庭。

中国作为一个特殊的多民族的国家，民族总人口占世界人口的四分之一。汉民族人口占

* 葛祥邻：宝鸡市政协副秘书长。

全国人口的绝大多数。55个少数民族的人口占不到全国人口的10%。这在全世界许多多民族的国家中，是很特殊很少见的事例。这也是中国在处理民族问题上，一个较为有利的客观条件。

在漫长的历史长河中，汉民族的祖先与周边少数民族的祖先通过融合和通婚，互相融合。许多民族、部族融进汉族的祖先之中，使其成为大民族。这其间包括炎黄部落的结盟，华夏族团的结合，也包括夏商周三代中四夷族多次大的迁徙，以及秦在统一六国的过程中，对各地民族的大迁移等过程。这些民族凝聚融合的过程，就为多元一体的汉代王朝的建立奠定了坚实的基础，创造了有利的条件。

公元前208年，刘邦屈居汉中，受封汉王，都于南郑，建造汉宫。之后养精蓄锐，暗渡陈仓，还定三秦，灭秦亡楚，公元前202年在垓下（灵璧县南）称帝号汉。并建都长安，国号名汉。汉民族之名，也就因汉王汉朝而四海扬名了。

2、汉外为胡，胡内有汉

在汉王朝的统一疆域之中，汉民族基本上集居于国中，少数民族则散居于周边四野。在汉代，根据肤色（目色）和文化特征区别人群。主要分为汉人和胡人两大类别。汉人即汉族人群，胡人一般泛指北方边地与西域的各个民族，后世才泛指一切外国人为胡人。在南方主要分布的是越人。

胡人越人，是相对于汉人而言的。这是汉代民族代指和划分的简略称谓。胡越人中，多数即是当时的少数民族。在胡人居住区，也有汉人长期世代与之友好相处。

当时有北胡和东胡之分，有胡儿胡马之谓：在历史上指那些以骑马射箭为特征的游牧少数民族。在戏剧人物上，指那些冠插翎毛，项拥狐皮者，便是胡人。蔡文姬的胡笳十八拍，张骞、班超开通和坚守西域后的胡琴、胡桃，便是这一时代胡物的称谓。到了南北朝时，北方的五胡，已经有了比较明确的族类所指，公认的说法是匈奴、鲜卑、羯、氐、羌。在民族语言中，象位于辽宁省阜新市的北镇神山，当地人依然惯用东胡语，称为医巫闾山。

3、居于中华，散于世界

以说汉话，用汉字，穿汉衣，膳汉食为特征的汉民族，是中国包括汉代的主体民族，由古代华夏族和其他民族长期融合而成，人口约10亿（上世纪90年代统计），占全国人口的92%以上。他们有的定居于内地省份，有的杂居于边疆。另外还有3300万人，散居于世界五大洲各国，成为华侨或外籍华人。国家有国界，民族则可超越国界。汉民族成为分散于世界民族之林中的中华民族的重要代表民族之一。

在中华民族兴旺和复兴之中，在国外的汉人，有时被称为华人。在这里，华汉同义，华夫和汉夫，都是作为炎黄子孙的代名词。在字辞典中，都做出了贡献。《俄华字典》、《英汉字典》是不同的习惯和翻译用词。

4、要素辉煌，延绵不灭

《桃花源记》说，住在桃花源里的人，只知道逃避秦乱，不知有汉，何言魏晋，可见宣传汉朝是一项很重要的工作。

汉代是中国历史上奠定中国文明的重要时期。蔡伦造纸，纸的发明，优于简帛之昂贵与难书；汉隶文字的统一规范，进一步实现了书同文的成果；弥补秦代焚书恶果的搜书献书著书活动，更为中华民族包括汉民族“四要素”的增进和发展，创造了良好的机遇。

有六千多年历史的汉字，是记录汉语的文字符号，也是世界上最古老的文字之一。汉字典籍，是中国各民族和国际社会通用的正式文字之一。由形声结合，笔划组合的方块汉字，多达四万，常用者就有五千到八千多个。不同阶段的汉字，是中国历史的活化石，更是汉字书法艺术的神奇特征。汉字的激光照排，进入电脑，已使中国人告别了汉字拼音拉丁化的旧路，出现字与写字并存的新局面。

汉语，作为中国各民族的族际语言，它包含着汉语的基本语言，也包含着其他语的亲属语言和各地的土语方言，还包括着吸纳各少数民族的鲜活语言。而从文言文到白话文的变革，为汉语的普及和发展，开辟了广阔的前境。

汉语属于世界几大语系中的汉藏语系，它还是新加坡国的官方语言之一。也是联合国正式语文和工作语文之一。它是世界上使用人数最多的语言，在我国少数民族中，不少人，特别是学龄儿童，通过中央电视台节目，学会了汉语和汉文。

随着对汉字、汉语和汉籍的研究。国人中有人称呼考据训诂之学为汉学；国外人则称中国朴实的学术为汉学，称研究中国学术的人为汉学家。

在中国古代，依据汉民族传统“礼”制规划建设的县城，多不能举。联合国教科文组织世界遗产委员会在 1997 年评价山西平遥县古县城时，指出平遥古城是中国汉民族城市在明清时期的杰出范例。平遥古城保存了其所有特征，而且在中国历史的发展中，为人们展示了一幅非同寻常的文化、社会、经济与文教发展的完整的图画。

5、基因稳定，反复融合

遗传学和人体特征学的运用，使民族学研究迈出了新步。据资料显示，作为汉民族，作为炎黄子孙，在人体构造上仍然保留了以下三大特征：(1) 铲形门齿，皓然美妙；(2) 眼角襞袋，与众不同；(3) 足小拇指，裂出小甲。复旦大学生命科学学院两位研究生用 DNA 技术发现黎族和台湾四族同祖，7000 多年前发源于浙江河姆渡古代百越人。

也有学者，用遗传基因研究资料证明，经过历史上的反复融合，如今的大部分汉人，已不是汉人。中科院遗传所杜若甫教授认为，汉族人中，有百分之七十到八十不是汉人。广东人基本上是南方蒙古人种，海南岛五指山边的汉人，与黎族差异不大。有人骨测定，宝鸡北首岭人骨，符合华南蒙古人种人骨数据。

有人从姓氏与 ABO 血型的关系研究中发现，汉族 ABO 血型的分布与中国人姓氏分布的特征相似。中国人的姓氏的传递方式与代表人类男性的 Y 染色体的传递方式相同。所以各个历史时期的同姓人群的分布，既记录了当时的父系社会进化的痕迹，又反映了人类某些遗传物质在人群中的分化过程。而 ABO 血型就属于这种遗传物质。

其实在中国封建社会的民族通婚过程中，各民族不断融合吸收，发展壮大，隋唐两朝的开国皇帝都是汉人与鲜卑人通婚后的民族混血儿。不过大汉族的传统让他们贵汉而轻其他民族。

在历史发展过程中，汉族人中要求恢复原族属身份者，于事不少。如明代曾隐于汉族中的河南内乡县王氏蒙古族人；陕西蒲城县孙镇潘庄的王姓蒙古人为元顺帝帖木花儿从镇平到此的后裔。辛亥革命后，要求逐渐恢复满族真面目，也是为数不少。甘肃永昌县的者東村的黄毛人中，其血液中的 DNA 分析证明，含有欧洲人的血统。陕西岐山县（某地洗马庄）王家人，既保存了祖先完颜鄂和的墓碑，又在逢节庆时悬挂本族狗保灵魂上赤丹的犬首神主祖

案。但不言恢复原族身份等。

二、汉文化

汉文化是中华文化中承前启后的基础文化和主体文化。是由当时的汉民族和各少数民族共同创造的镕古铸今、光辉灿烂的文化。

从考古学历史学和文学史分期来看，大约到了汉武帝时代，即楚文化、齐鲁文化、秦文化逐渐融汇为一统的时期，才有了比较系统和完整的汉文化高潮。汉文化时期，常常被称为中国历史上的秦汉时期，或称为汉魏六朝文化时期。毛泽东的《沁园春·雪》一词，再次把汉朝写入周秦汉唐中国历史盛朝之列。把汉武与秦皇、唐宗、宋祖并称为无数俱往的英雄人物。我认为汉文化有以下几个特点：

1、汉文化是中华文化的主干文化。是汉王朝在继承周秦文化的基础上，并经过多代层加迭累，不断创造出来的辉煌文化。它是中华文化发展的重要历史过程和阶段。它作为世界汉文化圈的中心，作为人类七个，今存五个文化圈之一，仍然凸显其灿烂光辉。汉籍是中国文化宝典，是中华传统文化的集大成之时代结晶。汉文化的重要人才基地是汉教育。而汉代长安太学则是当时中国和世界上最重要的高等学府。

2、汉文化是史学家辈出群起，史学著作硕果累累的文化。《史记》“八书”和《汉书》“十志”，形成了中国书志体的重要史学体系。汉文化在史典中总结秦人“孤立之败”，纠正弥补了秦焚书的历史过错，使搜书献书著书和藏书掀起了新的文化浪潮。由太史令官，倾几代人功力性命，完成历史巨著，成为家族、个人的无上荣耀。西汉韩城司马谈、司马迁父子著成《史记》；东汉扶风班彪、班固、班昭、马续著就《汉书》，都成为历史丰碑，史界佳话，光耀日月，彪炳史册。汉文化史籍，为中华 24 史巨著，开启了著述的人格、文格的先河和范例。

读《史记》、《汉书》，不但产生了“汉书下酒”的趣闻，也培养了热爱大中华的意志与情怀。

3、汉文化是中华文化儒释道三教合一的初级阶段，是中国本土文化（儒、道）与异域文化（印度释教）、丝路文化、西域文化与世界文化的第一次接触初融的时代。西域的凿空，张班的通守，为丝绸贸易和丝路文化的肇端，立下汗马功劳，也为汉明帝夜梦金人，白马寺译经场的建立，创造了条件。

而汉武帝时的“罢黜百家，独尊儒术”，是对儒家文化的又一次新的提炼和概括，为汉文化以儒治国，以孝治天下，打下了很好的基础。

4、汉文化是中国治国实践中，最受历代治国者重视的文化。汉朝的开国者，起山东，无尺寸之阶，由一剑之任，五载而成帝业，从平民小吏，竟然“无土而王”，当上了大汉皇帝。汉朝江山四百余年，从公元前 206 年到公元 220 年，跨越公元前和公元新世纪。“汉独收孤秦之弊”以改之，形成“汉延秦促”的千古研究课题。为了长治久安，不断改革，让步政策，与民休息，汉典严肃，汉官威仪。还有削藩平息吴楚之乱，经历王莽篡权改制，再到光武中兴，风云变幻，胜券稳操，都在中国和世界历史上以一个“汉”字而显赫于八方，它是治史和治国者案头、手上、枕边、心中，常读之效之的明鉴。毛泽东一生对汉文化的独钟和绝妙运用，以汉史为镜，为新中国政权的建立和巩固，做过许多精彩的讲话，更是他高人一筹的重要原因之一。

三、汉民族、汉文化与陕西宝鸡

汉民族，汉文化与陕西宝鸡关系十分密切。遍地皆可寻见汉代的名胜景点援作例证。

1、西汉王宫皇都皆在陕西。陕西汉中，有刘邦初都的南郑都，有他作汉王的汉王台宫殿；有萧何追韩信处，有韩信拜将台。汉中的一个“汉”字，为汉民族汉文化带来了汉王朝（国）的称号，汉人汉语汉字的光荣。

楚汉相争时，刘邦居临潼栎阳暂住三秦王之一的塞王司马欣之宫。曾为太上皇建新丰以似故乡之丰沛风物。后来未央长乐宫成，听娄敬张良计，始定都关中长安。今西安市仍有两座天子正宫皇城遗址和后妃所居之桂宫、明光宫、建章宫遗址保护区存在。

有人说，周发于邰，壮于岐周，都于丰镐；秦发于陇，壮于雍栎，都于咸阳；汉发于沛，壮于汉中，都于长安，这话确是信史。

2、君臣陵冢，遍于关中。西汉有13位帝陵，基本在渭北咸阳原上筑陵建冢。茂陵与阳陵，38公里之间，皆以覆斗形而若天星。五陵邑即茂陵（武帝）、平陵（昭帝）、安陵（惠帝）、长陵（高帝）、阳陵（景帝），而文帝葬白鹿原、宣帝葬杜东原。

另外，象建信侯娄敬葬永寿明月山，陆贾葬仪井观牛山，苏武葬武功苏坊，霍去病陪葬茂陵。在陕南，留坝有张良庙，城固有萧何墓。

3、史家功臣，陕人居重。首通西域，史称“凿空”之功臣的张骞，本是汉中城固籍的一位应诏郎官，其墓在城固博望乡饶家营；通守西域的班超其封地和墓地在镇巴县境内。

西汉史学巨匠龙门司马迁著《史记》，东汉班彪与其子女班固、班昭著《汉书》，他们都生长、生活于陕西、安葬于陕西。韩城有太史公祠和墓，咸阳、宝鸡有扶风班氏陵墓，班固、班昭在扶风沣水河畔。

4、文房四宝，陕居二件。汉代蔡伦发明造纸，成为中国四大发明之一，对世界文明贡献巨大。蔡伦葬陕南洋县龙亭镇纸坊村。宝鸡市千阳县，武帝时称隃麋县，不但产桃花粳米，而且还以松林墨的黑又亮制作成专供朝廷用墨的“隃麋”墨。

关中方言和土语，又是文言文产生的故乡。在今民俗用语中仍保存古语文化积沉。如“下”读“ha”；“无”称作“没”，宽面片有一个多字组合体，读作“biang”。

汉代的壁画达到高潮，画像石、砖、瓦、镜，表现了丰富的政治宣教和生活气息。千阳汉墓的星宿图，有很高的天文价值。汉山东武梁祠的炎黄二帝的画石，成为当今黄帝陵和宝鸡炎帝陵的重要帝像依据。

宝鸡作为炎帝故里，汉代三辅右扶风属地，更有说不尽的汉民族汉文化的文物故事。

“中国观”四种形态与中华民族形成的四个阶段

何志虎*

“中华民族”是在近代产生并至今广为使用的概念，指中国境内56个民族相互依存、统一而不可分割的整体。它的形成大体上可以分为局部统一、完全统一、凝聚觉醒、兴旺繁荣四个阶段。“中国观”是本文使用的专有概念，指中国的疆域范围、人民构成、文化面貌和主权行使等国情在人们头脑中的综合观念。它的嬗变经历了古代中原汉族政权的“中国观”、多民族统一的“中国观”、近代救亡的“中国观”、当代现代化的“中国观”四种形态。“中国观”的四种形态与中华民族形成的四个阶段相吻合，体现了中华民族形成过程不同阶段的共同意识。“中国观”是凝聚中华民族最大的精神力量，其愈宏大、愈高级、愈科学，中华民族则愈成熟愈团结愈繁荣。

中华民族的形成问题，本质上是中国境内各民族是如何由历史上曾经激烈冲突甚至战争而形成今天相互依存、统一而不可分割的整体。学者们对此的研究成果甚多，但未能揭示“中国观”在中华民族形成中的巨大作用，所以这一问题还有广阔的商榷余地，拙文就是笔者把“中国观”的历史嬗变与中华民族的形成结合考察的尝试。

一、汉族“中国”形成与汉族政权的“中国观”

中华先民起源于中华大地。在距今8000年至4000年的时候，新石器文化遗存已遍布中华大地，其中黄河中下游的仰韶文化和龙山文化，黄河下游的大汶口文化，长江中游的大溪——屈家岭——青龙泉文化，长江下游的河姆渡——马家浜——良渚文化都是农耕文化，孕育了炎黄、东夷、荆楚、吴越等远古族群，东北内蒙的新乐——新开流——红山文化是草原文化，孕育了北方的游牧民族。五大文化既有差异，又有交融，说明各族群已开始了交往与交流。

距今5000年左右，炎黄族群与东夷族群经过涿鹿、阪泉之战后大部融合，被称为“华夏”。“华夏”的得名，学者说法不一，最流行的说法，“华”指“华山”（秦岭在古代的泛称），“夏”指“夏水”（汉水下游），是因其族最初活动地域而得名。华夏族群因占据宜于农耕的中原，发展较快，进入文明社会，在公元前21世纪建立了国家实体，称做“夏”。稍晚

* 何志虎：宝鸡文理学院历史系教授。

关中西部出现了称为"周"的国家实体，而豫东南和江苏一带也出现了称为"商"的国家实体。夏居于商、周之间，被称为"中国"。"中国"的最初含义是"中部"的国家。前16世纪，商灭夏。商是东夷族群，灭夏后融入华夏族。商的疆域有所扩大，北至辽，南至江淮。周人按其习惯仍称商为"中国"。前12世纪中叶，周人推翻了商朝的统治，通过分封制建立了比商疆域更大的国家实体。周人站在全国统治者的视角，称其所建立的国家实体为"中国"，境外族群也予以认可，"中国"有了国名的性质，包含了疆域、人民、文化、主权等含义。在周人的观念中，王畿丰镐、洛邑和所有诸侯国的领土是"中国"的疆域，周、羌、殷、秦、楚、吴、越等族群是"中国"的人民，礼乐文化是"中国"的文化，而"中国"的主权应该由周王行使，故云"普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣"[1]。华夏族群的"中国观"产生了。

"中国观"一旦形成，立即便成为农耕文化区各族群凝聚的精神力量。西周统治近300年，创造了辉煌灿烂的文化，"中国"在人们心目中成了"聪明睿智之所属也，万物财用之所聚也，圣贤之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所赴也，蛮夷之所义行也"[2]的美好之区。"中国"人热爱"中国"，保卫"中国"，周边族群欣羡"中国"希望跻身"中国"，成为春秋战国族群关系的主流。文化逐渐融合增加了各诸侯国的族群亲和与认同，至战国末年七雄并称诸夏，同列"中国"。事实上的"中国"改变了人们的"中国观"，形成了"中国"即"九州"的认识，而这时的"九州"，指七雄的所有辖境。秦汉在时人"中国即九州"的普遍观念的基础上实现了统一，而且统一了东南越族和西南夷，中国的农耕区得以统一于同一的政权实体，华夏族与东夷、荆楚、吴越，还有巴蜀等族群融为一体，时人统呼之为"中国之人"。

南北朝时，匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等入主中原建立政权，原"中国之人"一部分迁至南方建立东晋政权。"五胡"心向"中国"，不愿原"中国之人"独享有"中国"名分，斥其为"汉人"，不承认南方的东晋及后来继之的宋、齐、梁、陈政权是中国正统，斥之为"岛夷"，而称自己所建立的政权如后赵、前秦、北魏亦为"中国"。"汉人"的称呼就是在这时出现的，査其根源，与两汉政权紧密相连，"汉人"之名起于东汉，《后汉书·南匈奴传》："永初三年夏，汉人韩琮随南单于入朝"[3]。不过这时的"汉人"为"汉朝之人"，还不是民族名称。东汉之后，魏与两晋享国很短，故五胡仍习惯称非五胡人为"汉人"。"汉人"既相对与胡人而言，遂成为族称，汉族形成了。

经魏晋南北朝500余年的民族融合，进入中原的匈奴、鲜卑、羯、氐、羌都融入汉族，北方与南方的民族差异已经不复存在了，"中国"重新统一的条件成熟了。士人薛道衡向隋文帝进言"江东蕞尔一隅，僭擅遂久，实由永嘉以后，华夏分崩，……陛下至德天挺，光膺宝祚，比隆三代，平一九州，岂容区区之陈久在天网之外?"[4]又以传统的"中国观"论证了南北统一的必然性："禹贡所载九州，本是王者封域，……永嘉南迁，重新分割，……否终斯泰，天道之恒。郭璞有云，江东偏王三百年，还与中国合，今数将满矣。"[5]

隋唐是继秦汉之后"中国"的第二次统一。隋唐和周秦汉魏一样，都以中国为国号，而唐是有别于前代的朝号。虽然说当时已有"汉人"的族称，也有"汉蕃"之对称，但隋唐境内人仍自称为"中国人"。唐太宗就说过："中国百姓，实天下之根本，四夷之人乃同枝叶"[6]。

唐末藩镇割据，其延续便是五代十国之乱，宋太祖按“中国即九州”的观念重新统一“中国”。疆域与周秦汉唐相比，因未能包括幽、云十六州与灵州，不能说是完整的“中国”，因此收复与反收复成为宋与北方辽、夏政权的主要斗争形式。当时佛教盛行，儒学衰微，士人视其是夷狄文化与中国文化的斗争。就在这两大斗争中，“中国观”进入了典型形态。石介说：“天处于上，地居乎下，居大地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷。四夷外也，中国内也，天地为之平内外，所以限也。……仰观于天，则二十八舍在焉；俯察于地，则九州分野在焉。”[7]这是讲“中国”的地理位置。古人的天文知识有限，误认为天圆地方，北斗星下的繁星区分为二十八舍，对应着地上的九州，九州即“中国。”中国之外是四夷，四夷之外是四海，中国、四夷、四海合起来就是大地的全部，又称为“天下”，又称“海内”。因中国居天地之中，故得正气，而夷狄居偏，故得偏气，所以有了愚昧与灵秀之分，夷狄“被发文身”，“雕题交趾”、“衣皮”、“穴居”，“不火食”、“不粒食”，是游牧、狩猎、采集文化。而“中国者，君臣所自立也，礼乐所自作也，衣冠所自出也，冠冕祭祀所自用也，缞麻丧泣所自制也，果蔬菜茹所自殖也，稻麻黍稷所自有也”[8]。是农耕文化。关于“中国”与“夷狄”的关系，石介主张各安其位，互不相侵，“二十八舍之外犯于二十八舍之内是乱天常也，九州分野之外入于九州分野之内是易地理也；非君臣父子夫妇兄弟宾客朋友之位是悖人道也。苟天常乱于上，地理易于下，人道悖于中国，不为中国矣。”[9]他通过论述“中国”与“夷狄”的关系阐述了自己的“中国”主权观，认为只有汉族才有行使中国主权的资格，而少数民族入主中国乃是“乱天常”，“易地理”，“悖人道”。

二、多民族中国的形成与多民族统一的“中国观”

中华大地，自然使中国的民族与经济区域分为南北三个发展带，秦岭——淮河以南是水田农耕民族和水田农业发展带，此线以北到秦长城以内为旱地农耕民族发展带；秦长城以外，包括东北、蒙古、新疆、青海、西藏是游牧、狩猎民族发展带。

周秦汉唐宋所统一的主要是水田农业发展带和旱地农业发展带。在其辖境，如云贵高原，横断山脉以及海南岛，也活跃着许多少数民族，所以“中国”自古以来就是一个多民族的国家，只是由于汉族视边地少数民族为蛮夷，所以便视秦汉唐宋为汉族的“中国”。

根据文献记载，战国以前，北方出现了荤粥、鬼方、猃狁和“戎狄”等民族或部落。战国时代，大漠南北出现了匈奴与东胡两个强大的部族。东胡在匈奴之东，游牧于今辽河上游；而匈奴之北，在今贝加尔湖附近，还有一个丁零族。三部之中，匈奴最强，不断南下骚扰。秦始皇统一六国，派蒙恬逐匈奴至漠北，并筑“万里长城”以资防御。

说北方民族是游牧民族，只是就其主要经济方式而言。在某些条件允许的地区，他们也种植庄稼，但自产粮食不够食用，桑麻则完全不产，所以需要以“朝贡”、“互市”的方式换取中原的粮帛。当与中原的交换受阻，又因灾荒牛羊死亡，牧民生活品缺乏之时，就会成群结队南下就食，农牧两大区的战争就难以避免。一般情况下，牧攻农守，对农耕区形成严重威胁，长城就是农人建立的防御体系。但长城不能解决牧民的粮帛，也不足以防守抵御。西汉初年，冒顿自立于匈奴单于，东破东胡，西逐月氏，南降楼烦，北服丁零，统一了北方。匈奴统一北方与秦汉统一中原具有同等重要意义，都为中华民族的大统一奠定了基础，但农

牧两大文化的冲突也由此而尖锐起来。汉初采取和亲政策，直至汉武帝时开始反击。在占领河西四郡利用祁连山积雪融化之水发展此地成为农耕区后，战争朝着有利于农人的方向发展。匈奴势衰又分裂，至东汉时又为南北二部。东汉再击匈奴，南匈奴内附，北匈奴远走至遥远的西方。

匈奴势力退出漠北之后，东胡分裂为乌桓和鲜卑。乌桓处南，在今老哈河流域，鲜卑则分布在西拉木伦河流域。乌桓与东汉友好，移居于障塞之内。鲜卑与留居的匈奴十余万部落合并，势力渐大，在公元2世纪时统一了北方，但至公元3世纪分裂为慕容、拓拔、宇文等部。

三国时，因战乱中原人口锐减，魏、蜀迁边地少数民族充实内地，匈奴、鲜卑、羯、氐、羌因此而进入中原，中原经济的富庶和文化的先进使五胡恋滞，为了融入"中国"，鲜卑北魏政权还进行了规模颇大的"中国化"改革。这种做法对汉族政权的"中国观"形成了第一次冲击浪潮，实际上是在宣称："中国"不仅是汉族的国家，还是各族共存的家园，不仅汉族可以行使"中国"主权，少数民族也有掌握"中国"主权的权利。

隋唐时语中"中国人"，即汉人，实际是融入了五胡而形成的新的民族实体，所以保持了先秦时代华夏族群"夷狄中国则中国之"的开阔胸怀，实行了"视中华夷狄若一"的开明民族政策。那时候，东北有靺鞨、大漠南北有突厥、西北有回纥、青藏有吐蕃、洱海有南诏等少数民族。突厥源于高车（敕勒），高车是南北朝时人对丁零的称呼。突厥是高车的一部，起源于准葛尔盆地之北，为柔然人的锻奴，后起兵反抗，并铁勒，败柔然，逐契丹，统一了东自辽海，西至西海，南自沙漠，北至北海（今贝加尔湖）的广大地区，但物产单一，难于自立，与中原交换成为其经济命脉。隋文帝嫁女和亲，又赏赐布帛，解决了其生计。突厥感恩，沙钵罗汗即上书："皇帝是妇父即是翁，此是女夫即是儿例。两境虽殊，情义是一，今重叠亲旧，子子孙孙乃是万世不断，上天为证，终不违负。此国所有羊马都是皇帝畜生，彼有缯彩都是此物，有何异矣。"[10]开明的民族政策使东突厥归服，使靺鞨、回纥、吐蕃、南诏与中原亲和，促进了他们对"中国"的向心力。突厥人有一部分后来反唐西徙，融入回纥。回纥余部11世纪时在喀什一带建立喀喇汗王朝，仍用"桃花石"（即中国）作为称号，以示不忘其本。

唐末与五代之乱，汉族人大批流入北方游牧区，北方少数民族因此再次崛起，掀起了入主中原的第二次浪潮。契丹建辽、女真建金、蒙古建元就是这次浪潮最重要的事件。辽、金、元皆称"中国"，而宋政权则以传统的"中国观"为精神支柱予以抵御。传统的"中国观"在周秦汉唐时代具有稳定农耕区吸纳周边民族融人"中国"的进步作用，但到了中华大地农牧区即将统一的前夜，则日益显露出其狭隘性，且不说其天文地理知识的有限，其对少数民族生活方式和游牧文化的了解已近于荒唐可笑的程度。北方各族人民长期共处，增加了互相了解，北方汉族人士的"中国观"逐渐变化，元初士人郝经就认为，单纯的"汉族的中国"从晋末已不存在了，"中国"已是多民族竞争与融汇的场所，"天无必兴，惟善是兴，民无必从，惟德是从"[11]，少数民族入主中原，遵守汉法，实现了国家的统一和安定，得到夷汉人民的共同拥护，也可以作"中国之主"。元世祖按郝经的"中国观"取朝号为"大元"，意为"中国完全统一"；又取"中统"为年号，意为"中国正统"。元代实现了农牧两大文化区的统一，东北、蒙古、新疆、青海、西藏都正式划归中国的版图，进入中原的契丹、女真

完全融入汉族，信奉伊斯兰教的西域人进入中原与汉蒙 融合形成回族。中国人的“中国观”因元的统一、民族的进一步融合、多民族的中国的进一步形成而转入第二种形态，即多民族统一的“中国观”。中国不限于九州，乃是西起天山东至大海，北越大漠大兴安岭，南包南海南沙的广阔地域；中国不单纯是汉人的国家，乃是多民族共有的家园；中国的文化不仅是汉人的文化，乃是包括了农耕文化和草原文化在内的丰富多彩的文化；中国主权的行使，可以是汉人政权，也可以是少数民族政权。农耕文化和北方草原文化的冲突、交流、融汇则在更广阔的范围内形成了多民族的中国。

元享国不长，又实行民族分化和民族压迫政策，刚刚形成的多民族统一的“中国观”极不巩固。朱元璋以“驱逐鞑虏，恢复中华”的口号反元建明，解除了汉人所蒙受的民族压迫，一定程度恢复了宋人“中国观”。但受多民族统一“中国观”的影响，统一了东北、云南、青海、西藏，把留在中原的蒙古、回人与汉族一体对待，巩固了民族融合的成果。但不可讳言，朱元璋的“中国观”具有狭隘性，致使统一蒙古和西域成为明朝难以实现的梦想。

17世纪中叶，东北地区的女真族改名满洲，入主中原，统一了包括东北、蒙古、新疆、西藏、青海和台湾以及内地十八行省。随着多民族的统一的中国的进一步形成，多民族统一的“中国观”也得以确立。清朝从初建起即以“中国”为国号，“中国”一词的内含包括了清朝统治下的所有地区，所有民族和各种文化，与今天人们所说的“中国”在地域、民族上的意义趋于一致。清朝雍正皇帝发布的《大义觉迷录》诏书，对汉族政权的“中国观”的理论根据“华贵夷贱”思想进行了清算，阐述了建立巩固多民族统一的“大中国”之必要。

清朝统一中国，是中国农牧两大文化长期冲突、交流融汇的结果。文化的交流促进了农耕民族和畜牧民族的相互了解和感情的融通，有了共为一国结成一大民族的愿望。满洲起于东北，兼营狩猎、畜牧和农耕，是介于农牧两大统一体之间的民族集团，既理解中原农耕民族，又能理解北方游牧民族，由它来统一中国是历史的必然。

多民族统一的“中国观”的核心是共认各民族都是中国人，共认各民族居住的地方都是中国组成部分，它使各民族的心理隔阂得以逐渐消除而增强了经济往来和文化交流，随之便有了幅度很大的民族迁徙。汉族人“闯关东”、“走西口”、“走炉”、“走夷方”，呈辐射状向边疆迁徙，边疆少数民族迁入内地；汉族融入了少数民族，少数民族也大量融入汉族；东北成为汉、满、朝鲜、达斡尔、鄂温克、鄂伦春、锡伯；西北成为汉、蒙、回、维、哈萨克、锡伯、俄罗斯、乌兹别克、塔吉克、柯尔克孜、东乡、土、撒拉、保安、裕固；西藏成为藏、汉、满、蒙、洛巴、门巴；云、贵、川、桂以及湘西、鄂西则成为汉、彝、藏、羌、苗、布依、白、傣、景颇、傈僳、独龙、佤、纳西、侗、土家、瑶、拉祜、哈尼、水、仫佬、仡佬、布朗、毛南、阿昌、普米、怒、德昂、基诺、壮；东南和中南地区成为汉、畲、高山、黎、土家、京等民族杂居的地区。随着民族迁徙，各民族互相供给，互相补充；大分散，小聚居；你来我去，我来你去；你中有我，我中有你，彼此交错杂居的格局形成。

三、近代救亡的“中国观”和中华民族的凝聚与觉醒

近代，帝国主义的侵略危害了中国各民族的整体利益，各族人民利害相关、荣辱与共，团结一致、共捍中国，英勇地参加了历次反侵略斗争和革命运动。在反侵略斗争和反封建的

革命运动中，各族人民的一体性得到了前所未有的加强。出于反侵略和革命斗争的需要，先进人士向西方学习，引入了民主思想。民主思想促进了各族人们的觉醒，认识到外敌当前，必须聚各民族万众于一心，否则就会亡国灭种。而要聚各民族万众于一心，依靠封建专制绝对不行，必须用民主制度推行民族团结和民族平等政策。与近代救亡运动和民族觉醒相适应，近代人的"中国观"以救亡为中心，呈现出一条凝聚——改良——革命的嬗变轨迹。

鸦片战争后，魏源已经认识到凝聚各民族共御外侮的必要，撰写《海国图志》，从介绍世界各国地理位置角度给中国定位，指出中国包括了十八行省、东北、蒙古、新疆、西藏、青海、台湾和千里长沙、万里石塘，从而认同了清代多民族统一的"中国观"。早期改良派冯桂芬、王韬、容闳、薛福成、马建忠、何启、胡礼垣等，朝野官僚奕䜣、林则徐、姚莹、曾国藩、左宗棠、李鸿章、张之洞等的认识与魏源一致。郑观应更是以诗一般的语言描述："中国幅员之广，亘古为昭，统辖十八省，纵横数万里，又有内外蒙古拱卫于北庭，新疆回部屏藩于西域。雪山葱岭、西藏、青海等地悉入版图，以诩我神州，……德威远被，文轨大同，猗欤盛哉！蔑一加矣！"[12]

康有为把多民族统一的中国称为"大中国"，形成了"大中国观"：中国是世界上最大的国家之一，地大物博，人口众多；中国各民族同源同种，自古连同为一体，理应为一国；建立巩固多民族的"大中国"，才能抵御外侮，免于亡国灭种，才能在国际事务中占有重要地位。他发自肺腑地表白："以我之愚，窃爱大中国，爱一统，若其为印度焉，分为众小以待灭，此则我之愚所不敢知不敢从也"[13]。他建议清政府用"中华"作正式国名，实行君主立宪制，以立宪政体重新整合民族关系。维新派梁启超、严复、谭嗣同亦持"大中国观"。"大中国观"使近代救亡的中国观在"凝聚"意义上附加了改良意义。

当"救亡中国观"还处于"凝聚"、"改良"形态时，明显地体现了各族人民对清朝廷的厚望，希望他能承担起领导各民族爱国救亡的重任。但是，一系列丧权辱国不平等条约的签订和对改革的消极态度，迫使中国人民另觅出路，反清革命因此勃兴。在反清革命中，"大中国观"脱离了改良形态，被转换为革命的精神武器。孙中山认识到康有为思想的要害是没有抓住中国的主权问题，所以提出了"驱除鞑虏，恢复中华"的口号，申明中国的主权决不能掌握在妥协卖国、专制独裁和实行民族压迫的清政府手里。因为这一口号具有严重的负面效应，1910年改提"废灭鞑虏清朝，创立中华民国"[14]。1911年谈话表示："中国于地理上分为二十二个省，加以三大属地即蒙古、西藏、新疆是也"[15]。1912年初任南京临时政府大总统，发布《大总统宣言书》、《临时约法》等，再次表示中国的领土为"二十二行省，内外蒙古，西藏，青海"[16]；人民"则合汉满蒙回藏诸族为一人，是曰民族统一"[17]；文化方面要"涤旧染之污，作新国之民"[18]，推倒专政，建设共和；主权"属于国民全体"，"满蒙回藏""一律与汉人平等"，[19]"满人亦可被举为大总统"[20]。至此，近代救亡的"中国观"完备形成，其要点是：中国的领土必须统一完整；中国的主权必须独立并属于全体人民；各族人民一律平等；实行民主共和的政治体系。而其核心是，在平等基础上和汉、满、蒙、回、藏等成为一大民族，共挽中国摆脱殖民奴役。

20世纪初，中国人经日本人舶来了"民族"这个西方文化人类学的术语，冠之"汉"、"藏"、"满"、"蒙"、"回"等之后，于是有了"汉族"、"藏族"等称呼，同时"中华民族"这个词汇也开始使用；孙中山倡"五族共和"之后，"中华民族"词义演变为中国各民族不

可分割的整体，“汉族”、“藏族”等成为这一整体中不可分割的一元。1913年内蒙古西部22部34旗王公通电声明：“数百年来，汉蒙久成一家，……我蒙同系中华民族，自宜一体出力”[21]，就很准确地表示了元与体的关系。

四、现代化的“中国观”与中华民族的兴旺繁荣

近代救亡的“中国观”促进了中华民族的凝聚和觉醒，但却并未能使中华民族得到解放、兴旺与繁荣。孙中山关于各民族平等和统一于中华的思想，在当时也没有落实，其原因在于近代人的“中国观”缺乏对中国国情的本质认识，找不到挽救中国的根本道路。中华民族的解放、兴旺与繁荣期待是现代化的“中国观”。

现代化指人类社会从以自然经济为基础的农耕文明向以商品经济为基础的工业文明的转型，包括了经济工业化、政治民主化、思想观念科学化和在平等基础上国家对外关系的开放化四项内容。近代中国是半殖民地半封建国家，进行现代化首先要完成反帝反封建争取民族独立的任务。完成五项任务的最终目的是把中国人民从殖民奴役、贫困落后、专制压迫、蒙昧迷信和封闭状态中解放出来。带着现代化的视角，以实现中国现代化为目的，对中国国情给以科学认识，制定出中国走向现代化的方案，就是现代化的“中国观”。

中国共产党是现代化“中国观”的建构者。在关于中国疆域范围和人民构成的认识上，继承多民族统一的“中国观”，中共二大决议就指出中国的疆域包括了“中国本部（东三省在内）……，蒙古、西藏、回疆”[22]。毛泽东1939年著《中国革命与中国共产党》指出：“中国现在拥有四亿五千万人口，十分之九以上为汉人。此外，还有……数十种少数民族，……中国是一个由多数民族结合而成的拥有广大人口的国家。”[23]中国共产党无限忠诚于自己的祖国，全心全意的为全国各族人民服务，致力于国家的领土完整和人民的解放。中国共产党“中国观”的现代化性质体现在对中国国情具有本质的认识。新民主主义革命时期，毛泽东揭示了中国革命的性质、任务、动力、道路和前途问题，领导中国人民推翻了帝国主义和封建主义，从殖民奴役和专制压迫中解放出来，为现代化建设奠定了牢靠的基础。在社会主义建设时期，邓小平认定中国处于社会主义的初级阶段，指出人民群众日益增长的物质文化需要与落后生产力不能满足人民需要的矛盾是当代中国社会的主要矛盾，制定了以“改革、开放、搞活”方针实现中国现代化的宏伟战略，指引中国人民为实现现代化而全力拼搏。

正是现代化的“中国观”，才带来了中华民族的兴旺繁荣。新中国的建立，使中华民族争得了民族独立，从封建专制压迫中解放出来，某些少数民族还从极其落后野蛮的奴隶制中解放出来。从1953年到1982年，中央民委组织进行了民族识别和民族认定工作，认定了汉族和55个少数民族，又先后设立了5个自治区、30个自治州、124个自治县（旗）、120多个民族乡，真正落实和保证了少数民族的自治权力。以建立各级人民代表大会为标志的政治民主化，使少数民族在与汉族平等的基础上广泛地参与了国家的政治活动。经济工业化是少数民族聚居区得到普遍开发，国家还通过优惠政策扶持少数民族经济发展，由于历史原因而造成的各民族生活水平的差距已大为缩小，某些民族自治地区的经济水平甚至高于全国平均水平。以共产主义道德教育为核心，以举办各级各类学校为主要手段的思想观念的科学化提

高了各个民族的文化水平和精神素养。各民族人口兴旺、经济发展、政治清明、文化繁荣，如五彩缤纷、百花灿烂，中华民族多元一体的"多元"特色更为鲜明。但另一方面，升学、就业、对政治活动的广泛参与、经济交流、族际通婚则使各民族一体化空前加强。"大分散、小聚居"的格局进一步形成，汉语成为各民族族际交往的共同语，传统的农牧业得到改造，都融入了全国统一的经济市场，各民族普遍追求精神境界的高尚化，形成了共同的价值取向和道德水准，兄弟一家利害相关荣辱与共的观念深入人心，加速实现现代化促使共同幸福是各民族的共同愿望。现代化的宏伟战略指引各民族人民共同奋斗，中国现代化建设取得了令世界震惊的辉煌成就，综合国力在世界上所占位置，资源力居第5位，经济力居第6位，科技力居第9位，教育力居第10位，文化力居第8位，国防力居第3位，外交力居第10位，中国工农业主要产品产量钢居第1位，原煤居第1位，发电量居第1位，粮食居第1位，棉花居第1位，这是中华民族兴旺繁荣的集中体现。

余　论

综观"中国观"嬗变之四形态与中华民族形成发展的四阶段，我们对中华民族凝聚核心问题会有更清醒的认识。所谓"凝聚核心"不等同于"凝聚主体"，而应是各个民族都乐于接受而又欣羡向往寄以期望之所在。华夏（汉）族最早开发了中原，建立政权称为"中国"，经济发展，文化先进，形成了"中国"十分美好的观念，吸引着少数民族心向"中国"，才带来了三千多年农耕文化与草原文化的冲突与交流，文化的交流使汉族与少数民族互相供给补充，少数民族融入汉族为汉族注入了生机，汉族融入少数民族促使少数民族文化进步。各民族的逐渐相互了解与融通冲开了汉族政权的"中国观"，产生了多民族统一的中国和多民族统一的"中国观"，中国各民族结束冲突甚至战争，在反对外来侵略的斗争中凝聚为中华民族，在进行现代化的建设中走向兴旺繁荣，所以"中国"才是中华民族的凝聚所在，"中国观"特别是它的后三个形态才是中华民族凝聚的最大的观念力量。

民族的形成，离不开人种、地域、经济、政治、文化等条件，然而起决定作用的仍是民族意识的形成，民族意识的形成是民族形成的标志。何谓"民族意识"？梁启超先生形象的解释说："谓对他而自觉为我。'彼，日本人；我，中国人'，凡遇一他族而立刻有'我中国人'之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族之一员也"[24]。费孝通教授从学理上解释为"同一民族的人感觉到大家是同属于一个人们共同体的自己人的这种心理"[25]。民族意识的形成是一个长期的历史过程，中华民族的民族意识就是不断更新的"中国观"。汉族政权的"中国观"是汉民族在一个历史时段中的民族意识，但在少数民族冲击下发展为多民族统一的"中国观"，就成为中华民族的民族意识，近代救亡的"中国观"是中华民族危机时代的民族意识，当代现代化的"中国观"是中华民族赶超世界先进水平的民族意识。

民族意识决定着民族的兴衰荣辱，因为任何政治的、经济的、文化的因素都必须借助观念为中介而影响人的作为，人的观念现代化是最本质的现代化，民族意识的现代化就是全民族观念的现代化，中华民族要使中国现代化，必须首先使"中国观"现代化。多民族统一的"中国观"带来了中国的大统一，近代救亡的"中国观"使中华民族凝聚和觉醒，中国共产党现代化的"中国观"带给中华民族解放、幸福、兴旺、繁荣。"中国观"愈宏大愈高级愈

科学，中华民族愈团结、愈成熟、愈繁荣。正确的“中国观”是中华民族爱国主义产生的源泉，是中华民族前进的动力，坚持马列主义和中国实践相结合的原则，不断研究中国国情，使“中国观”不断现代化，中国的现代化事业就一定会实现。

注释：

[1] 程俊英：《白话诗经》，岳麓书社，1995年版第313页。

[2] 何建章：《白话战国策》，岳麓书社，1992年版第643页。

[3] 范晔：《后汉书》，中华书局，1986年版第1999页。

[4] [5] 长孙无忌：《隋书》，中华书局，1986年版第168、168页。

[6] [10] 吴兢：《贞观政要》，岳麓书社，2000年版第296、223页。

[7] [8] [9] 石介：《中国论》转引自纪昀《四库全书》，古籍出版社，1987年版第1090－249页。

[11] 郝经：《陵川集》转引自纪昀《四库全书》，古籍出版社，1987年版192－211页。

[12] 郑观应：《郑观应集》，古籍出版社，1982年版第113页。

[13] 张枬、王忍之：《辛亥革命前十年间时论选集》，三联书店，1963年版第212页。

[14] [15] 孙中山：《孙中山全集》（第一卷），中华书局，1981年版第443、561页。

[16] [17] [18] [19] [20] 中国史学会：《辛亥革命》（八），人民出版社，1957年版第55，15，25，84，87页。

[21] 西盟王公会议招待所：《西盟会议始末记》转引自费孝通《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989年版112页。

[22] 中国人民大学党史系资料室：《中共党史教学参考资料》，中央民族学院出版社，1989年版第112页。

[23] 毛泽东：《毛泽东选集》，人民出版社，1991年版第622页。

[24] 梁启超：《梁任公近著第一辑》（下卷），商务印书馆，1923年版第43页。

[25] 费孝通：《费孝通民族研究文集》，民族出版社，1988年版第173页。

论渭水流域对中华民族形成的影响

徐日辉*

渭水流域对中华民族形成的重大影响，来自于三个方面，第一，文献记载渭水流域是炎帝、黄帝的故乡；第二，考古发现渭水流域是中华文明和中国农业文明的发祥地之一[1]；第三，丰富的口传文化和考古最新发现表明，早在炎黄之前这里就是中华先民们繁衍生息的重要地区，并创造了高度的物质文明和精神文明。现分述如下，并就教于有关方家。

一

对于中华民族的形成，有着多种说法，但有一点可以肯定，她是由不同的民族或部族集团融合发展的结果，今天则泛指我国所有的民族，即费孝通先生提出的“中华民族多元一体格局”[2]。不过从形成角度讲，费先生同时提出“但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程中形成的”[3]。历史表明中华民族在漫长的形成过程中，是以华夏族为主体的，代表便是炎黄二帝。作为信史，司马迁在《史记·五帝本纪》中载道：“黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。……轩辕之时，神农世衰诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。于是轩辕乃习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从。”《五帝本纪》是《史记》十二本纪之首，而黄帝一句则又是《史记》百三十篇之首句。对此构架，司马迁是经过考信和调查的。他说“予观《春秋》、《国语》，其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣，顾弟子弗深考，其所表见皆不虚。书缺有间矣，其轶乃时时见于他说。非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻道也。余并论次，择其言尤雅者，故著为本纪书首”[4]。自此，黄帝为华夏之祖的地位便固定了下来，至今为全球华人所公认。

黄帝作为当时华夏氏族或集团的首领，所代表的正是后来成为中华民族主干的华夏族，因而成为有文字记载以来的民族领袖，并由后人逐步提升为“帝”。所以我们今天的研究再也没有必要去钻是否真有其人的牛角尖，而是将黄帝作为一个历史时期的杰出代表，摆在整个中华民族发展史的长河中去考察，并作为一种认同始祖的文化信息来认识。如是，考察炎黄二帝的发祥地就显得格外重要。

我们先说黄帝。对于黄帝的发祥地，《帝王世纪》载：“黄帝，少典之子，姬姓也。母曰附宝，见大电绕北斗枢星，照郊野，感附宝，孕二十四月，生黄帝于寿丘。长于姬水，有圣德。受国于有熊，居轩辕之丘，故以为名，又以为号。”何为大电，大电就是强光，是说一

* 徐日辉：杭州商学院旅游学院教授。

束强光绕行在北斗七星中的天枢星。天枢为北斗第一星，用以比喻国家之权柄。这是一个美丽的传说，说的是黄帝的母亲附宝看见一束强光绕行在天枢星，因而有感而怀孕，二十四个月后生下黄帝。天枢星在《易星》里为土星。土，以黄色为上，《尚书·禹贡》列雍州之黄土为上上。而黄帝谓之黄者，是作为农业民族的象征，所以黄字从“田”。又大电者，亦暗藏“龙交”的影子[5]。显而易见，这是后人的追加，以制造神秘的身份。

依照文献所指，黄帝生于寿丘，长于姬水，居于轩辕。那么寿丘、姬水、轩辕于今是何处呢?《水经注·渭水》载：“渭水……出泾谷峡。又西北。轩辕谷水注之，水出南山轩辕溪。南安姚瞻以为黄帝生于天水，在上封城东七十里轩辕谷。皇甫谧云生寿丘，在鲁东门北。未知孰是?”上封即上邽，因避拓跋珪讳而称上封，即今渭水上游的甘肃天水市。轩辕谷，《嘉庆重修一统志》卷174载：“在上邽城东七十里轩辕谷是也”。对七十里之说，熊会贞依据下文是董亭，而董亭依《秦州志》在州东五十里的记载，认为轩辕谷当在距城东五十里的今马跑泉一带[6]。熊氏所辨正确，轩辕谷水有两源：一发源于南山仙人崖石莲沟，一发源于石门山，至街子汇流入渭。轩辕谷正是在今马跑泉东边的潘集寨一带。在这一带的台地上布满了新石器时代的遗址，并且傍渭水一直向东延伸。

何为轩辕，众说不一。王大有先生认为轩辕氏以天鼋大龟为图腾[7]。我认为轩辕与木有关，轩辕二字从车，车在甲骨文一期中就有反映，是以车轮、车舆、车辕等为标志的象形字。是商代及商代以前车辆造型的一个缩影。因而轩辕与车有关，而造车在当时是以木材为主要原料的，应产于茂密的森林地区。天水市东五十里一带正是林区，今为小陇山国家林业实验区。该地区自新石器时代砍伐至今，仍保持着良好的生态环境。所以茂密的林木是生产车辆最基本的条件。三国人谯周《古史考》载：“黄帝作车，引重致远”，当是轩辕氏的由来。是后黄帝率众东进，车舟亦是必备的交通工具，因此轩辕应是先民们在长期生产生活实践中的伟大发明。另外《拾遗记》亦有黄帝“变乘桴以造舟楫”的记载。

至于寿丘与鲁东门北，与山东鲁地无关。宋人罗苹考证说：“寿丘，在上邽”[8]。上邽即今甘肃天水市。所以，古史大家徐旭生在《中国古史的传说时代》中指出：“鲁国本为‘少昊之墟’，是东夷集团的大本营，华夏集团的黄帝绝不能生在那里”。对此，何光岳先生考证：“黄帝轩辕出生地，据《水经·渭水注》说：‘南安姚瞻以为黄帝生于天水，在上邽城东七十里轩辕谷。皇甫谧云生寿丘，丘在鲁东门北，未知孰是’……这个山东曲阜之寿丘，乃黄帝族以后东迁到曲阜而带去的地名。最早的寿丘，应从姬姜二水和轩辕谷附近去找。据《清一统志》卷二百十秦州：寿山，在州北一里，下有鲁谷水。寿山不高，与土丘相似，叫寿丘也可以。鲁谷水在秦州城之北。秦州在秦人未西迁至此之前，乃为黄帝之裔，十二姓中的嬉姓鲁人的所居，并因此而得名。鲁人所在地叫鲁城，其北门有寿丘，则为此寿山无疑。州东有轩辕谷，水出南山轩辕溪。这些轩辕谷、轩辕溪、寿山都在一起，正是黄帝轩辕氏的最早居地。东面不远有岐山、姬水。北邻清水县有羌水，出姜谷，也即神农氏最早的居地。……秦州东又有桥亭。《水经·渭水注》：渭水出桥亭西。桥与乔通，而乔又作娇、蟜。桥亭，当有蟜氏始居地。……。故秦州应为黄帝轩辕氏最早的居地”[9]。诚如专家们所言，这里正是黄帝的发祥地，即今渭水上游的甘肃天水。所谓“丘”者，指带有人为加工的高台地，便于居住。据高广仁先生研究，丘多为上古人的所居之地，如颛顼之帝丘，瘀伯之商丘[10]。联想到江南地区的圩墩文化，与北方的丘文化真可谓异曲同工源远流长。天水寿丘在城北的

二级台地上，居高向阳，有明显的人工修筑痕迹，今谓之“皇城”，应是当年黄帝氏族自保身家防患于外的杰作。

炎帝与黄帝同样生活在渭水流域，炎帝的中心地区在距黄帝以东一百五十余公里的渭水中游今陕西宝鸡地区。据《国语·晋语四》载：“昔少典氏娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成；炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”这是季子劝重耳的一段话。季子与重耳都是姬姓，黄帝的后裔，他们对自己的历史应该是清楚的，所以有关这段炎黄地域最早的记载为历代史家所重视。《水经注·渭水》考证说：“岐水又东，迳姜氏城南为姜水。按《世本》，炎帝姜姓。《帝王世纪》曰：神农氏，姜姓，母女登，游华阳，感神而生炎帝，长于姜水。”对此，著名的古史专家徐旭生先生曾将我国的古代部落分为华夏、东夷、苗蛮三大集团。他在考察华夏集团时说：“岐山的南面，当在今陕西岐山县的东面。……足以证明炎帝氏族的发祥地在今陕西境内的渭水上游一带”[11]。何光岳先生则认为炎帝在今宝鸡市区周围。他说：“(炎帝）神农氏生于姜水。今陕西宝鸡市南七里有姜城堡，即姜氏城，因临清姜水而名。……宝鸡地区另有三个姜氏城分别在岐山县玉祥村，武功、扶风的揉谷法禧，凤翔府南。另有两条姜水，一为雍水支流岐水，一为美水。这一带应是以神农活动的地域而得名。在宝鸡地区的十县二区中，先后发掘出密集的新石器时代仰韶、龙山文化遗址，说明神农氏部落的壮大和繁荣昌盛”[12]。另外，邹衡先生也认为在宝鸡市区一带，他说：“现已查知，姜炎文化的中心分布地域适在宝鸡市区之内，这样，上述文献记载，就在考古学上得到了印证。就是说，远古时期的炎帝族确实在此发迹”[13]。对此，张序民先生通过考证，认为宝鸡是炎帝初创阶段的所在地，而且集中在市区南边的清姜一带。他认为：

> 姜水是炎帝族的发源地，姜水的地望在今宝鸡境内，宝鸡的炎帝应是创业阶段的炎帝。……考古证明宝鸡新石器时代的先民群其生息与繁衍的时间正是距今7000—5700年左右的1000多年时间内，这与历史传说“炎帝以姜水成”（成长壮大）的时间相符合[14]。

专家们的研究表明炎帝发祥于渭水流域的宝鸡地区是没有问题的。著名的姬姜二姓便是活的证据。对此刘起釪先生通过炎黄之源的研究，提出炎黄均出自于古代西北的氐羌二族。他说：

> 姬姜两姓的族系渊源，是不是就上溯到生出炎、黄的少典、有蟜两族为止了呢？其实还不是。少典、有蟜仍然有所自来，姬姜两姓的族系还可以溯的更远，那就是古代的氐、羌族。……姬水即渭水；姜水即羌水，亦即白龙江、白水江之水。大抵依此二水所居之姬、姜两族，一在渭水及其以北，一在渭水以南。由此更看出了姬姓黄帝族的地域大体即氐族地域，姜姓的炎帝族地域大抵即羌族地域。……由是可知少典族即氐族，有蟜族即羌族。少典孕育出黄帝族，有蟜孕育出炎帝族。还结合他们所居的地域看，更有理由确认黄帝族出自少典族即出自氐族，炎帝族出自有蟜族即出自羌族[15]。

刘先生从炎黄先辈少典、有蛴往上溯源，追到西北的氐、羌民族，将炎黄姬姜的地望考证为渭水、姜水（白龙江、白水江）流域，独具慧眼，很有见地。为我们的研究提供了新的思路。本来氐羌就是华夏民族重要的组成部分。

上引诸家之说，可以认定炎黄发祥于同一地域，从大的方面讲不出氐羌，从小的方面讲就在渭水中上游。所以姜姬二族世世通婚共同发展，形成了早于其它的炎黄文化，并发展为中华文化之根。对此霍彦儒、景天勋二先生认为：

> 姬姜二族经过炎黄时代、先周、西周时期长达4000多年“地缘”、“血缘”、“业缘”的融合发展，逐渐形成了有共同地域、共同语言、共同经济生活，以及表现于共同经济文化上的共同心理素质，缔造了华夏族[16]。

但是，我们必须看到华夏族的形成是一个漫长的历史融合过程，正如徐旭生先生所说：“我们战国及秦汉时代的人民常自称为华夏是错误的，他们实是华夏、东夷、苗蛮三族的混合。我们常常自称为‘炎黄裔胄’，其实这个词不能代表我们。必须说是羲、皞、炎、黄裔胄，才可以代表我们全体老汉族（今日的汉族混杂了很多族是清楚的）”[17]。徐先生的看法“确实对于中华民族，特别汉族的起源及形成的研究，起了很大的推动作用”[18]。毫无疑问，华夏族作为汉族的前期阶段[19]，对于我们今天这个以汉族为主体的中华民族的形成有着极为重要的作用。而作为华夏族的发祥地渭水流域，其意义更是非同小可。随着研究的深入，传世的文献记载业已无法满足需要，于是考古这个新的学科便成为人们探索过去、补充文献的有效手段。正如夏鼐先生所讲：“我以为中国文明的起源问题，像别的古老文明起源一样，也应该由考古学来解决”[20]。夏鼐先生的观点不仅仅指探索文明，同时也指探索中华民族的起源。在今天，借助考古发现进行综合研究，应是时代和科学赋于我们的责任。

二

在人类发展史上“特别是中国的黄河流域，是世界古代文化中心之一”[21]。而渭水则又是黄河流域古文明的源头之一。渭水发源于甘肃省渭源县鸟鼠山[22]，流经甘肃省东部和陕西省中部，至潼关县港口入黄河，全长约700公里，流域面积约14万平方公里，是黄河的最大支流。

考古发现渭水流域是目前已知的中华文明和中国农业文明的起源地之一，其代表为渭水上游天水地区的大地湾文化和渭水中游宝鸡地区的北首岭文化。

大地湾文化得名于渭水上游甘肃省天水市东北秦安县五营乡邵店村的大地湾，是渭水流域新石器时代的早期遗存[23]。最早距今8220年[24]，最晚距今4900年[25]。1978年至1984年大地湾发掘面积为13700多平方米，出土陶、石、玉、骨、角、蚌器等8000余件。发现房址240座、坑和窖穴342个、葬79座、窖址38个、壕沟4条[26]。其年代之久远，遗物之丰富已超过著名的西安半坡遗址，尤其是大地湾文化中的许多中国史前文明之最，被学者们誉为中国农业文明的发源地之一[27]，实际上也是中华文明的发源地之一，改变了人们对中国文明起源进程的看法，同时也改变着渭水上游对中华民族形成的看法。大地湾文化共分五

期。大地湾一期文化距今 8220 - 7000 年，又称作前仰韶文化。大地湾一期文化出现了我国最早的彩陶，我国最早的人工种植旱作粮食作物黍，我国最早的彩绘记事符号等[28]，引起了世人的广泛关注。大地湾二期文化又称仰韶文化早期，距今 6500 ~ 6000 年，出现了完整的原始村落和人头型器彩陶瓶[29]。大地湾三期文化，又称仰韶文化中期，距今 5900 ~ 5500 年，这一时期的彩陶已经达到线条丰富流畅，以鱼、鸟、花等为主体的图案生动活泼变化无穷[30]，成为马家窑彩陶的源头。大地湾四期文化，又称仰韶文化晚期，距今 5500 - 5000 年，这一时期大地湾文化中出现了迄今为止中国新石器时代最大的宫殿式建筑 F901 以及我国最早的权量[31]。建筑面积 270 平方米，室内面积 150 平方米的四坡式大房子 F405[32]。还在 F411 号房内地面上发现了距今 5000 年前神秘的人物地画[33]，成为中国最早的原始绘画。同时还发现了陶祖[34]。大地湾五期文化，即常山下层文化，距今 4900 年左右，从性质上向齐家文化过渡。齐家文化与中原二里头是同时期的不同文化类型[35]，已进入铜器时代，是西北地区特有的文化类型。

大地湾文化处于渭水上游的中心位置，不是孤立地存在，而是具有代表性的辐射周边地区的区域文化。以大地湾为中心，往南直线距离 50 公里处的天水市区西郊发现了师赵村遗址[36]和西山坪遗址[37]。师赵村、西山坪共分七期，现以师赵村一至七期统称。该文化最早距今 8220 年，最晚距今 3000 年，有着 5000 多年的文化连续，是西北地区迄今为止最完整的文化遗存[38]。在西山坪一期文化中发现了大地湾一期文化，确认了大地湾文化的中心作用。对于师赵村与西山坪，杨虎先生是这样评价的，他说："它们的层位关系相当完整地反映了甘肃地区新石器时代距今 8000 年至距今 3000 年考古文化的发展历程"[39]。吴耀利先生则认为师赵村、西山坪遗址的发现"从而揭示了渭河上游史前文化从早到晚完整的文化发展序列，这在甘肃地区史前考古研究中是唯一的"[40]。由天水市区再向南，即距大地湾直线距离 80 多公里处长江流域西汉水上游的甘肃礼县盐官一带同样发现了大地湾文化遗存[41]；并且继续向南发展到嘉陵江上游的徽县[42]；以及翻越秦岭，直到距大地湾直线距离 250 公里处的陕西南部汉水流域的南郑一带[43]。向西发展到直线距离 85 公里处的甘谷毛家坪遗址[44]，以及直线距离 90 公里处的武山石岭下[45]和直线距离 120 公里处的傅家门遗址[46]。向北有著名的秦安王家阴洼遗址[47]、雁掌坪遗址[48]，一直发展到六盘以北距大地湾直线距离 180 公里处的宁夏海原县菜园子遗址[49]。向东发展到陇山脚下的西川遗址、圪塔川遗址[50]，而且翻越陇山进入陕西宝鸡地区，与直线距离 130 多公里处的北首岭文化相汇合[51]。据著名考古学家、原中国社会科学院考古研究所原始社会考古研究室主任、甘青考古队队长谢端琚先生的调查统计，以大地湾为中心的区域内新石器时代遗址至少有 200 多处[52]。研究表明，师赵村西山坪的绝对年代序列为：

大地湾一期（西山坪一期）距今 8220 年——7400 年——师赵村一期距今 7300 年——6900 年——师赵村二期距今 6800 年——5800 年——师赵村三期距今 5900 年——5500 年——师赵村四期距今 5600 年——5200 年——师赵村五期距今 5400 年——4700 年——师赵村六期距今 4500 年——4000 年——师赵村七期距今 4100 年——3900 年——辛店文化距今 3400 年——3000 年[53]。

也就是说，渭水上游以大地湾为中心的史前文化从距今8220年开始到距今3000年，有着5000多年的文化连续，而且没有中断。其年代之久，延续时间之长，文化序列之完整，传播地域之广、范围之大在整个中国乃至世界上都是罕见的。它表明一个文明的诞生与成长是以时间和空间为背景的，大地湾与师赵村、西山坪的发现之所以成为中国文明起源地之一，并对中华民族的形成有着极为重要的作用，原因即此。

大地湾作为新石器时期的代表，其主要内涵是农业文化。第一，大地湾有8200年前的窖穴与粮食。在编号为F374号房子内有一窖穴，圆形直壁，底部存有碳化的粮食颗粒，经鉴定分别是黍和油菜籽[54]。黍是一种古老的旱作植物，今俗称糜子，最为耐旱，又生长期短，适宜在黄土高原生长，至今仍是西北地区主要的粮食作物，不过较过去单纯依靠的口粮，现已转变为调剂生活的经济性作物。《说文》称："黍，禾属而粘者也，以大暑而种，故谓之黍。从禾，雨省声。"《说文》的释义与古今相同。所以王乃昂先生在《历史时期甘肃黄土高原的环境变迁》一文中指出："大地湾一期文化已形成定居的村落"，"农业经济相当发达"[55]。在生产活动方面：大地湾一期出土了打制、磨制、琢磨的石刀、石铲、石斧。石刀是收割的工具。大地湾的石刀一般长6.7厘米，宽4.7厘米，厚0.7厘米，扁而薄，刃很锋利，有使用痕迹。石铲是翻土和播种的工具。大地湾的石铲带肩，便于手握，还可以装柄，以提高劳作效率。石铲一般长4.7厘米，宽8.4厘米，厚1.7厘米，同样是使用过的工具。还有石斧，作为砍伐工具，有长条平刃和孤刃两种，亦为使用过的工具。依据大地湾一期发现的建筑遗址分析，其大量的木材就是通过石斧等来加工使用的。另外，在大地湾一期遗址中还发现了陪葬的猪下颌骨。这又表明在8200年前大地湾人已经在饲养家畜，同时也反映出农业生产的发达与粮食作物的储备，否则是无法养猪的。正如何双全先生所讲：

> 大地湾一期文化时期的居民完全过着以农业为主的社会生活；特别是稷[56]和油菜籽的发现，就是有力的证据。它不仅使我们看到了当时的食物，而且为研究我国原始社会农作物的栽培技术和农业获得了极其珍贵的资料[57]。

大地湾发达的农业经济，经过十几年的研究，现已为大家所认可。它表明在渭水上游甘肃东部的天水地区已有八千年以上的农业史。如果将野生黍驯化为人工种植的时间计算在内的话，则至少有万年左右，当之无愧地成为中国农业文明的起源地之一。作为早于周边文明的大地湾农业文化，势必对周边产生重大影响，诚如安志敏先生所言，作为"农业聚落的发展"，大地湾文化"主要分布在甘肃、陕西的渭河流域，个别的遗址穿过秦岭到达丹江上游，其实际分布的范围可能要更大一些"[58]。安先生于1987年的预测今天看来非常正确，现在表明以大地湾为中心的文化社区远远超出以往人们的估计。今年陕西考古所张天恩先生和宝鸡考古队刘明科先生率队在宝天线中段，即渭水河谷的宝鸡市关桃园进行抢救性挖掘，结果发现北首岭下层在上、大地湾一期文化在下的地层关系，再次证明大地湾文化向周边传播的事实，同样也证明大地湾文化为炎黄文化，至少是黄帝氏族及文化的源头。

作为炎帝氏族与文化的源头，宝鸡地区是以北首岭为代表的。北首岭位于宝鸡市区东北部金陵河西岸的台地上，高出河床20多米。遗址南距渭河2公里，中心面积为25000多平方米，共发掘房屋23座，窖穴15个，墓葬439座，生产工具、生活用具1700多件[59]。北

首岭为新石器时代遗址，最早距今7100年，最晚距今5700年[60]，北首岭是渭水流域又一处早于西安半坡的古文化遗址。其“下层类型既有新石器时代早期文化的特点，又孕育着仰韶文化半坡类型的许多因素，可以说是从老官台文化向仰韶文化的过渡”[61]。

据宝鸡关桃园的发掘，我以为北首岭极有可能是大地湾的延续，或者说是大地湾文化向仰韶文化的过渡。因为大地湾一期文化在下，北首岭早期在上的叠压关系很能说明问题。我们这么说，丝毫没有降低北首岭的地位，只是提出了一个文化传播的路线，当然还有待于更多材料的支持。相反，作为宝鸡地区的北首岭，已经被专家们认定与炎帝息息相关。考古大家石兴邦先生认为：

1．炎帝部落是以渭水河谷为中心，逐步向四周相邻地区发展的。

2．距今6000～5000年，从渭水流域向东发展，进入黄河中游与下游的河济之间与以海岱地区为中心的两昊集团相接触，斗争融合，形成夏、商、周三代文明的原始共同体。

3．在6000～5000年一支向黄河上游及甘肃地区和四川西北一带发展，形成氐羌部落集团。

4．这些地区和民族，以农业经济为主，并部分兼营牧业。炎帝族以粟作业为主，多在广袤肥沃的黄土高原河谷原野[62]。

石先生是西北考古界之泰斗，他的看法很有权威性。值得注意的是石先生将炎帝定在距今6000－5000年之间。而且是从渭水流域壮大后向东和周边发展的，并形成了三代文明和氐羌部落集团。对此，我们认为向东发展无可非议，向西发展也无可非议，不过从时序上讲，6000－5000年正是大地湾三期、师赵村三期、北首岭中晚期。与大地湾一期相比，还有2000多年的时差，而在这2000年前大地湾人已经种植旱作植物，并进入了农业经济与牧业并举的时代，同时向周边发展，其脉络大体清楚。应该是大地湾影响着周边，包括姜炎文化，因为在渭水流域年代最早的就是大地湾一期文化。

另外，持北首岭与炎帝相同时期的还有葛文华先生。他认为：

北首岭考古文化年代与我们推断的炎帝的年代相当。根据碳14年代测定，北首岭早期距今6970±145～7100±140，中期距今6120±140年～6790±145年，晚期距今5745±110年～6035±140年[63]。

但是陕西学者张天恩先生认为神农时代应始于新石器时代早期，结束在仰韶早期，即一万年至七八千年之间。他提出：

仰韶早期的半坡类型绝对年代为距今6970－6240年，取一个中间数6500年左右，作为黄帝取代神农氏的时间，那么，我国上古史上限，以母系为特征，以发明农业为标志的神农时代，从距今约一万年的时候开始，经历了大约3500年的漫长岁月[64]。

张先生从考古角度论证，很有说服力，其6500年值，与北首岭中期基本吻合。毫无疑问，宝鸡地区700多处新石器时代遗址以及大量的生产生活工具充分证明了这一点。

实际上炎帝本身就是农业民族的象征。之所以称“炎”者，乃烧木燔草垦荒之意。据研究5000～7000年前关中地区的气温比现在要高出2～3℃，一月份要比现在高出3～5℃[65]。当时的关中森林茂密，沼泽丛生，如果不放火烧草木就无法扩大农业生产。因此，炎帝带领氏族放火烧荒，发展生产，才有了“炎”的美称。这其中也透露了古代英雄们向大自然索取的伟大创举。所以《管子·轻重戊》称：“神农作树五谷于淇山之阳。”这里的“作树”，应作烧草木开荒地来讲。正因为如此，炎帝才被称作神农氏。《管子·轻重戊》又称“神农教耕生谷以致民利”。将《管子》的话连起来看，一切都明白了。所以炎帝发展农业受到了历代的称颂。山东《梁武祠碑》的画像石上就刻有“神农氏因宜教田，辟土种谷，以振万民”的话句[66]。这是后人对其丰功伟绩的真实记录。从宝鸡北首岭新石器时代遗址出土的遗物看，有大量的生产工具，其中农业生产工具248件，狩猎工具81件，渔猎工具6件，日常生活用具617件[67]，所有这些都反映出，以宝鸡为地域的炎帝氏族是一个以农业经济为主的古代民族，而且农业生产已具一定水平，科学的验证表明这些正是形成中华民族以农为本的基础。

三

上边我们从文献与考古两个方面论证了发祥于渭水流域的炎黄氏族对中华民族形成的影响，这里我们再从口传文化予以丰富。

迄今为止的人类历史虽然是匆匆过客，但毕竟多少还留下一点点印迹，尤其是有文字以前的历史，绝大多数就是靠世代相传保留至今的，其中有关人文始祖伏羲的口传就很具代表性。因为伏羲时代与大地湾一期相当，早于炎黄时代，因而具有肇启文明的重要作用。

伏羲，又作宓羲、包牺、庖牺、炮牺、羲皇等，是中华民族的人文始祖。我在一篇文章里说过：伏羲是否真有其人，如同炎帝黄帝一样，今天看来并不重要，重要的是伏羲作为早于炎黄而又产生在同一流域里的新石器时代早期的代表，生活距今10000～8000年前的大地湾社区，意义非同小可[68]。尤其是他的理性发明将中华文明带入到一个新的境界，其标志就是发明八卦。八卦作为中国最早的哲学形式，至今影响着中国人的思维方式，同时也影响着整个东方世界。根据专家们的研究表明，画八卦，乃是用符号来代替结绳记事。所谓的观天、察地、取身、取物，实际上就是生产、生活的不同实践。依据有关专家的观点，伏羲画八卦，最初是用记号或符号来代替结绳记事。赵逵夫先生提出：“卦者，挂也。‘八卦’开始之义乃指垂挂着的八条绳索，用以记数、记事”[69]。也有学者认为八卦起于占卜。现在看来，八卦首先是一种符号，既记数又记事。即便是占卜，其首先还是“数”，至少是单双数的组合。如果文明程度达不到一定水平，数的组合是很难排列出来的。至于以“数”来喻事，则必须有一定的历史积累，或者说经验积累，才能表示所“卜”“数”的含义，况且八卦起始未必就是占卜。从现存的周初完整的八卦画卦图形看，与今天画卦之图形完全一致。可知当时的画卦首先是记数，由记数发展到记事，由记事扩大而演化，并不断地被赋予新的

内涵。如乾（☰）是最大数，代表无限的天，而坤（☷）是最小的数，代表有限的地等，再加上风、雷、火、水、山、泽等构成了古人所能认识的具体的世界万物。对此，赵国华先生在《生殖崇拜文化论》一书中提出伏羲八卦作为母卦，源于对“数”的认识，来自西安半坡文化对鱼的数量的认识及内含生殖意义。赵先生的说法很有意思。我所要指出的是，西安半坡从时间上讲要晚于秦安大地湾和天水师赵村。大地湾一期文化距今8200年，是中国文明的发源地之一。而以鱼纹为主体的大地湾二期文化距今7300年左右，比半坡要早1000多年。同时在大地湾社区内的天水师赵村二期遗存中同样出土了以鱼纹为主体的彩陶器，主要有圜底钵、蒜头细颈壶、葫芦口尖底瓶、侈口尖底瓶、卷沿盆等，表现为各种数量不同的鱼形及变形鱼等。文献记载与考古资料的相互印证，得出天水作为伏羲故里，正是八卦的发源地。可以佐证的实物是距今5700年左右的大地湾F901大房址。该房子平地起建座北朝南，建筑面积为420平方米，分主室、侧室和后室，并有门前附属建筑。其结构以中轴线分为东西两个8米（即东西长16米），南北宽8米；前壁柱8根，后壁柱8根[69]；其规模之宏大建筑之精美，被学术界誉为中国的原始宫殿。F901这座以“八”为基数的对偶结构的原始宫殿，决不是偶然现象，应是伏羲八卦思想在本地区的具体实践。

作为《易》的重要组成部分，八卦在中国传统文化中占有极为重要的地位。它既影响了儒家，又影响了道家，所以《易》又有中华文化之源的说法。更令人惊奇的是，八卦作为一种思想，作为哲学，不仅仅影响着中国人的思维方式，同时也影响着整个东方。例如，今天韩国的国旗上就饰有八卦的图形。因而对西方人来讲，古代中国以有八卦而显得神秘莫测。八卦的产生，是伏羲人化、文化、人文化的结果。《贲》卦《彖》曰：“刚柔相错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。”所谓文化者皆源于此。

伏羲创八卦以化成天下，来之不易。当时的情况是：“未有三纲六纪，民人但知其母，不知其父。能覆前而不能覆后，卧则呿呿，起则吁吁，饥即求食，饱即弃之，茹毛饮血，而衣皮苇。于是伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇，正五行，始定人道，画八卦以治天下，治下伏而化之，故谓之伏羲也”[70]。这个化成是文化而成，而不是武力所成。因此《战国策·赵策》称“伏羲、神农教而不诛”，正是人文化的表现。而司马迁说“余闻之先人曰：‘伏羲至纯厚，作《易》八卦’”[72]，可谓点睛之笔。

八卦是文明的重要标志，也是人类文化史上伟大的创举，它来自于长期生产生活的实践，完成于肇启文明的伏羲。

历史告诉我们，伏羲是中华民族自己创造的英雄偶像，在长期的历史演进中同时成为中华民族奋发向上勇于进取的形象代表。显而易见，伏羲是作为中华民族伟大的创造力文化的杰出代表和社会认可的非人格化或者说有着超人能力的共同始祖。伏羲之所以被尊为中华民族的始祖，其原因之一就是他的伟大发明。伏羲的创造发明改变了中华先民们的生活，加速着中华民族形成的步伐。这是一个英雄时代，在这个时代里，由实践而产生的奋发向上、勇于进取的创造精神，构成了中华民族发展的脊梁，成为子孙万代生生不息的精神力量。渭水流域孕育了华夏族的主干炎黄集团，而炎黄集团又是中华民族的主干，尽管这个形成有八千年前融合说，或是六七千年前融合说[73]，但结果是形成了自立于世界民族之林的伟大民族——中华民族。基于这个事实，渭水流域对中华民族形成的影响，就显得非常重要。

注释：

[1] 徐日辉：《新石器时期渭水上游的生态变化》，《中国历史地理论丛》2002年第3期。

[2] [3] 费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989年版第1页。

[4]《史记·五帝本纪赞》。

[5] 张文彬、秦文生：《龙洲源考》，《寻根》1996年第1期。

[6]《水经注疏》卷17，江苏古籍出版社1989年版。

[7] 王大有：《三皇五帝时代》，中国社会出版社，2000年版第241页。

[8]《路史·后纪》卷五。

[9] 何光岳：《炎黄源流史》，江西教育出版社，1992年版第510页。

[10] 高广仁：《说"丘"—城的起源一说》，《考古与文物》，1996年第3期。

[11] 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社，1985年版第41-43页。

[12] 何光岳：《炎帝八世考》，《寻根》1997年第1期。

[13] 邹衡：《漫谈姜炎文化》，《炎帝论》，陕西人民出版社，1996年版第1页。

[14] 张序民：《宝鸡：炎帝族之源》，《寻根》1997年第1期。

[15] 刘起釪：《古史续辨》，中国社会出版社，1991年版第177页。

[16] 霍彦儒、景天勋：《姬姜二族"三缘"关系》，《寻根》1997年第1期。

[17] 徐旭生：《中国古史的传说时代·叙言》，文物出版社1960年版。

[18] 陈连开：《关于中华民族起源学说的由来与发展》，费孝通主编《中华民族研究新探索》，中国社会科学出版社，1991年版第56页。

[19] 李振宏：《论汉民族的历史过程》，《寻根》1994年第1期。

[20] 夏鼐：《中国文明起源》，文物出版社，1985年版第81页。

[21] 安志敏：《中国西部的新石器时代》，《考古学报》1987年第2期。

[22] 李栋梁、刘德祥编著：《甘肃气候》，气象出版社，2000年版第11页。

[23] 甘肃省博物馆、秦安县文化馆：《甘肃秦安大地湾新石器时代早期遗存》，《文物》1981年第4期。

[24] [35] [38] [39] [53] 中国社会科学院考古研究所编著，谢端琚主编：《师赵村与西山坪》，中国大百科全书出版社，1999年版第305页、306页、308页，

[25] [29] 甘肃省博物馆文物工作队：《甘肃秦安大地湾遗址1978年至1982年发掘的主要收获》，《文物》1983年第11期；最近内部出版的《大地湾遗址简介》等。

[26] [42] 甘肃省文物考古研究所：《甘肃省文物考古工作十年》，《文物考古工作十年》，文物出版社1991年版。

[27] 冯绳武：《从大地湾的遗存试论我国农业的源流》，《地理学报》1985年第3期。

[28] [54] 甘肃省博物馆、秦安县文化馆大地湾发掘组：《一九八〇年秦安大地湾一期文化遗存发掘简报》，《考古与文物》1982年第2期。

[30] 张朋川；《中国彩陶图谱》，文物出版社，1990年版第235-350页。

[31] [62] [70] 甘肃省文物工作队：《甘肃秦安大地湾901房址发掘简报》，《文物》1986年第2期。

[32] 甘肃省博物馆文物工作队：《秦安大地湾405号新石器时代房屋遗址》，《文物》1983年第11期。

[33] 甘肃省文物工作队：《大地湾遗址仰韶晚期地画的发现》，《文物》1986年第2期。

[34] 甘肃省博物馆文物工作队：《甘肃秦安大地湾第九区发掘简报》，《文物》1983年第11期。

[36] 中国社会科学院考古研究所甘肃考古队：《甘肃天水师赵村史前文化遗址发掘》，《考古》1990年第7期。

[37] 中国社会科学院考古研究所甘肃考古队：《甘肃省天水市西山坪早期新石器时代遗址发掘简报》，《考古》1988年第5期。

[40] 吴耀利：《师赵村与西山坪读后》，《考古》2000年第11期。

[41] 礼县志编纂委员会：《礼县志》，陕西人民出版社1999年版。

[43] 谢端琚：《论师赵村一期文化》，《陇右文博》1996年创刊号。

[44] 甘肃省文物工作队、北京大学考古学系：《甘肃甘谷毛家坪遗址发掘报告》，《考古学报》1987年第3期。

[45] 谢端琚：《论石岭下类型的文化性质》，《文物》1981年第4期。

[46] 中国社会科学院考古研究所甘青工作队：《甘肃武山傅家门史前文化遗址发掘简报》，《考古》1995年第4期。

[47] 甘肃省博物馆大地湾发掘小组：《甘肃秦安王家阴洼仰韶文化遗址的发掘》，《考古与文物》1984年第2期。

[48] 秦安县志编纂委员会：《秦安县志》，甘肃人民出版社，2001年版第970页。

[49] 宁夏文物考古研究所、中国历史博物馆考古所：《宁夏海原菜园村遗址墓地发掘简报》，《文物》1988年第8期。

[50] 张家川回族自治县地方志编纂委员会编：《张家川回族自治县志》，甘肃人民出版社，1999年版第1146－1147页。

[51][60] 中国社会科学院考古研究所宝鸡工作队：《一九七七年度宝鸡北首岭发掘简报》，《考古》1979年第2期。

[52] 谢端琚：《论渭河上游史前文化》，《中国考古学论丛》，科学出版社1993年版。

[55] 王乃昂：《历史时期甘肃黄土高原的环境变迁》，《历史地理》第八辑。

[56] “稷”，在其它发表的文章中作“黍”，故本文从“黍”。

[57] 何双全：《甘肃先秦农业考古概述》，《农业考古》1987年第1期。

[58] 安志敏：《中国西部的新石器时代》，《考古学报》1987年第2期。

[59] 陕西考古学会编：《陕西考古重大发现（1949－1984）》，陕西人民出版社，1986年版第16页。

[61] 陕西省考古研究所：《十年来陕西省文物考古的新发现》，《文物考古工作十年》，文物出版社1990年版。

[62] 石兴邦：《有关炎帝文化的几个问题》，《神农文化》，湖南人民出版社，2000年版第49页。

[63] 葛文华：《北首岭仰韶文化与炎帝的踪迹》，《炎帝论》，陕西人民出版社，1996年版第40页。

[64] 张天恩：《神农时代及其它》，《炎帝论》，陕西人民出版社，1996年版第100、101、105页。

[65] 竺可桢：《中国五千年来气候变迁的初步研究》，《考古学报》1972年第1期。

[66] 王昶：《金石萃编》卷20。

[67] 参见中国社会科学院考古研究所：《宝鸡北首岭》，文物出版社1983年版。

[68] 徐日辉：《论大地湾农业文化与炎黄文化的关系》，《神农文化》，湖南人民出版社，2000年版第85页。

[69] 赵逵夫：《八进位制孑遗与八卦的起源及演变》，《伏羲文化》，中国社会出版社，1994年版115－116页。

[71] 班固：《白虎通义》卷1。

[72] 司马迁《史记·太史公自序》。

[73] 佟柱臣：《从考古学上看中华民族的融合与统一》，《中华民族研究新探索》，中国社会科学出版社，1991年版第35页。

论早期汉水上游与渭水流域的关系及意义

马 强*

一、早期汉、渭之间的交通与炎、黄部落的北迁

汉水与渭水之间横亘着险峻巍峨的秦岭，分别冲积出了古老的关中平原与汉江谷地，也孕育了悠久的渭水文化与汉水文化。作为中华文明早期的两个重要发祥区域，因特殊的地理交通意义，尽管交通艰险难行，但秦岭南北之间很早以前就有了交通往来。根据上古历史资料记载，炎、黄部落最早活动区域在关中平原、甘肃东部和秦岭以南陕南、四川等地。《路史》注引《春秋纬元命苞》云："少典妃安登游于华阳，有神龙首感之于常羊，生子，人面龙颜，好耕，是为神农。"另据《史记·五帝本纪》："黄帝居轩辕之丘，而娶西陵之女，是为嫘祖。嫘祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下。其一曰玄嚣，是为青阳，青阳降居江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山之女，曰昌仆，生高阳。"神农时期正是炎、黄部族形成时期，华阳之地，据《尚书·禹贡》"华阳、黑水惟梁州"，正是今陕南、四川地区。巴氏族也与炎帝部族有亲缘关系，《华阳国志·巴志》载："人皇始出，继地皇之后，兄弟九人分治九州，为九囿……华阳之壤，梁岷之域，是其一囿，囿中之国则巴、蜀矣。"上古传说中人皇即炎帝神农氏。但据东汉王符《潜夫论·志氏》说，巴人本为东夷太昊伏羲氏嬴姓后裔，似与常璩之说有出入，但炎帝神农氏与太昊伏羲氏都是同一时代人，二人所记或许各有所本。炎黄时巴人主要居住在汉水流域巴山南北，直到战国前期方东迁南移至巴东三峡地区，他们在汉水上游长期活动间曾与商周时期的岐雍地区保持着断断续续的联系，殷墟甲骨文与周原甲骨文中都有"伐巴"、"巴禀来贡"的记录，就是证明。炎黄部落北迁后，遗裔仍在陕南四川北繁衍，西周时被封为巴子国，因此《华阳国志·巴志》上说："巴国远世，则炎、黄之支，封在周则宗姬之亲族。"此外，汉水上游的氐、羌也与炎帝神农氏部落有密切的源流关系，甚至有炎帝即源出羌族的说法。杨东晨先生认为，"炎帝氏族在宝鸡发展、壮大后，向四方迁徙，沿渭水西迁人氐、羌地区者，逐渐成为其首领，故有炎帝生氐羌的之载"[1]。这种解释应是符合历史的合理诠释。到了黄帝后裔舜、禹时代，汉水上游仍是黄帝部落活动的重要区域，《尚书·禹贡》即说大禹在汉水源头"番冢导漾，东流为汉"。今汉水上游汉中、安康一带仍有"妫墟"等数处"禹女"遗迹，都印证了黄帝部落在汉水上游活动的传说。大禹遗留在汉水上游的支族褒国，一直到西周末才亡国，著名美女褒姒即是其后裔。关于炎、黄部落早期活动区域，尽管文献记载扑朔迷离，但一般认为都与包括汉水上游在内的蜀地有密切关系，认为炎帝部落是从陕南进入关中渭水流域的。而黄帝部落在炎帝部落北迁关中后

* 马 强：陕西理工学院历史系副教授

则长期活动于四川盆地，最后也逐渐迁于轩辕（陇）及陈（今宝鸡）一带，继而再东迁北移中原及华北平原。其迁徙路线都是沿嘉陵江翻越秦岭到达渭水流域。因此炎黄二部的形成与壮大与汉、渭间的交通都有关系。《尚书·禹贡》即有大禹治水“浮于潜、逾于汉、入于渭、乱于河”的记载，据学者研究这是古代汉、渭之间最早的水上交通记录。如果此记载无误，那么汉、渭之间至少早在夏代就已有先民探索通行。

二、汉水上游对以渭雍为政治中心的周秦王朝的重要作用

商周时期汉水上游是商周王朝控制西南巴蜀诸夷以及由汉水东下征讨淮南夷的重要通道。上世纪八十年代以来在汉水上游城固、洋县湑水沿岸连续发现数处青铜器群，既与巴蜀商代青铜风格相似，又与关中商文化同类器皿纹饰风格有一定渊源关系[2]。目前城固青铜器群的来源学术界尚未最后探明，但却表明汉、渭之间的人文交往可能比原先估计的要早得多。古代汉、渭之间有故道（也称陈仓道、嘉陵道）、褒斜道、傥骆道、子午道四条翻越秦岭的栈道相通，而通行最早的则是由汉中西北沿嘉陵江谷道至宝鸡的故道。据王国维先生考证，周初的《散氏盘》铭文所记载的“周道”即后来司马迁《史记·河渠志》中的“故道”。如此则“故道”至迟应开辟于殷商，卜辞中多次记载的巴人朝贡以及《尚书·牧誓》所载殷末西南蛮夷酋长赴周原参加周武王伐纣誓师大会走的即是此道。不过商周时期汉渭之间的“故道”并非后来的栈道，而只是自然形成的嘉陵江谷道；西周时期汉中沿褒水河谷与斜水河谷通往岐、眉的褒斜道早期谷道也已形成。商末周武王伐纣曾有秦岭以南诸多部族北上岐地周原参加会盟誓师，《尚书·牧誓》所记的“庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮”的八大部族除“微”在今眉县外，其余皆在秦岭以南汉水及四川盆地[3]，其北上路线也只能是嘉陵江故道。

西周尽管政治重心区域仍在黄河流域关中至中原、海岱一线，但从周文王时起政治版图的一个重要变化就是向秦岭以南汉水流域、西南蜀地以及东南淮河流域开拓，即对所谓“南土”的开发。秦岭之南的汉水流域乃周王室的南部屏藩，周王室在周初即在汉水流域分封了众多的姬姓诸侯国，汉水上游据学者考证有巴、蜀、麋、酉、骆、濮等[4]，在汉水中下游则有楚、唐、邓、襄、随等方国，号称“汉阳诸姬”。西周前期为周室统治的巩固确实起到“捍蔽”作用。《诗经》中的“周南”、“召南”诸多诗篇所涉地区大多在汉水上中游，其中以今汉中至湖北襄阳一线为主[5]。形象生动反映了西周汉水流域人民生活以及周礼对江汉流域的教化现象。但西周中后期，威胁周王室的反抗势力又主要来自汉水流域，汉水流域诸国已与周产生日益严重的离心力。周昭王时汉水中下游楚国日益强盛，并与周王室分庭抗礼，已构成对周天子权威的严重挑战，昭王率师亲征，竟溺死于汉江波涛，周师大败而归。上世纪八十年代在安康发现的《史密簋》约铸于共王、懿王时期，记录了西周东征南淮夷的一次战斗，是迄今为止在汉水上游发现的唯一西周青铜铭文，殊为珍贵。吴镇锋先生对此有缜密的考证[6]。此外，西周中期曾在商末周初与周结盟的蜀也与周王室交恶，周原甲骨文有几件“伐蜀”、“克蜀”的卜辞，据王晖先生考证其地为今四川及陕南一带[7]。西周末期，褒、巴不断反叛都给一山之隔的西周京畿造成威胁。《国语·晋语》中有周伐“有褒”的记载，著名的褒姒人周为妃实际上是周镇压灭亡汉水流域反抗势力的结果，因而有学者认为烽火戏诸侯导致幽王亡国的褒姒应是褒国的复仇女神[8]。

汉水上游地区对秦的强盛与统一起着更为重要的作用。秦穆公时，蜀王开明二世曾“攻

秦至雍”，当时秦较弱小，对蜀只能采取守势。战国中后期天下形势已发生重大变化，秦、楚、齐为战国后期三强，但以秦、楚对峙为主。雄踞江汉地区的楚国拥有百万带甲之师，势力一度称雄，“楚自汉中，南有巴、黔中”[9]，实际上也已具备建立天下霸业的实力，成为秦统一霸业的最大障碍。于是秦惠文王时秦国将战略重点转向西南汉水上游及蜀地，秦惠文王十三年（前312年），秦果断出兵两路伐蜀，一路由司马错率师先越过秦岭占领南郑一带，然后西南进军灭蜀；另一路秦军则由汉水上流挥师东下，与楚大战于丹阳，“虏其将屈匄，斩首八万”。不久，“又攻楚汉中，取地六百里，置汉中郡”[10]。秦占领汉水上游后，不断从西压迫楚，迫使楚迁都淮河流域，国势日衰；而秦取巴蜀汉中后“益强富厚，轻诸候”[11]，一跃而为七国首雄。所以清代著名历史地理学家顾祖禹说：“汉中形势最重，春秋以降属楚，楚为最强，秦不能难也。秦惠文王君十三年攻汉中，取地六百里，置汉中郡，而楚始见凌于秦矣”[12]。到秦始皇执政时，“秦地已并巴、蜀、汉中，越宛有郢，置南郡”[13]，北有上郡、太原、上党，东有三川，政治地理形势已一片大好，统一六国是指日可待。显然，攻取汉水上游乃秦强盛与统一历程中的关键和转折。

三、夏商周至秦汉时期汉水流域与渭水流域的经济交往

上古汉、渭之间的通道也是关中、中原与西南地区的重要经济纽带，尤其在国家政治重心处于岐雍地区的周秦统治时期，汉、渭交通的经济意义也就显得特别突出。《尚书·禹贡》中“浮于潜、逾于汉、入于渭、乱于河”的记载一定程度上反映的是夏代西南贡赋通过嘉陵江至渭河再入黄河至豫西的漕运路线。春秋时秦据有岐西之地，与山南蜀地货物贸易已十分频繁，《史记·货殖列传》说“及秦文、孝、穆居雍，隙陇、蜀之货物而多贾”。战国秦汉时关中至汉中间最重要的交通道路为嘉陵江故道与褒斜道，故道自古陈仓口入秦岭，大致沿嘉陵江经宝鸡、凤县、徽县、略阳至汉中沔阳，秦从德公迁雍至孝公迁都咸阳前，岐雍之地一直是秦的政治、经济、文化中心，因此与汉水流域交通一直取嘉陵江故道；孝公迁都咸阳后，政治重心略向东移，遂废故道而取褒斜道为西南主道。褒斜道自汉中城北褒谷口沿褒水河谷蜿蜒北行再循斜水河谷至眉县斜峪口出秦岭进入关中平原，西可至岐雍陈仓，东可至咸阳、长安，比起嘉陵江故道来说位置居中，经济意义超过前者，所以司马迁说“栈道千里，无所不通，惟褒斜绾毂其口，以所多易所鲜”。汉水上游地区对秦的经济战略意义早在战国时期已被有识之士看重，苏秦就对秦惠文王说：汉中、巴蜀“取其地，足以广国也；得其财，得以富民”[14]。所以秦取汉中、巴蜀后，“益强富厚”，此时蜀汉地区的粮食物质源源不断运往咸阳和前方，为兼并六国取得了极为重要的经济保障。史载，秦取汉水上游后，特任命得力之臣任鄙为汉中郡守，驻治南郑，督农理民[15]，以保障秦岭南北的交通畅通。褒斜道成了秦汉时代重要的经济运输生命线。楚汉战争初，刘邦在汉中养精蓄锐，明修栈道、暗渡陈仓，出散入秦反击三秦，萧何驻镇汉中督运粮草，支援关中，车马、粮草也主要经褒斜道北运关中，但同时可能又利用了嘉陵江水道。《华阳国志·蜀志》载，高祖复夺秦后，萧何“发蜀、汉米万船而给助军粮”。历史上褒斜水道一直无法通漕[16]，这里的“米万船而给助军粮”运输路线只能是嘉陵江水道，因为这条水道在《尚书·禹贡》中就有记载，夏商周时已用于朝贡[17]。所以汉高祖以汉中为基地反击三秦的统一战争，汉、渭之间的经济支援也发挥了巨大的作用。

西汉王朝建立后，对西南汉水流域及巴蜀地区更为倚重，这不仅是因为如司马迁所说

"汉之兴自蜀、汉"[18]，是汉家的发祥之地，关键还是对汉中一带富庶经济的依赖。《汉书》载，高祖二年，"关中大饥，米斛万钱，人相食，令民就食蜀、汉"[19]，缓解了关中的粮食危机。汉武帝时诏令发数万人整修褒斜水道，试图以国家力量打通汉水与渭水之间的漕运通道，这一事件《史记·河渠书》有详细的记载：

> 人有上书欲通褒斜道及漕事，下御史大夫张汤。汤问其事，因言："抵蜀从故道，故道多阪，回远。今穿褒斜道，少阪，近四百里，而褒水通沔，斜水通渭，皆可以行船漕。漕从南阳上沔入褒，褒之绝水至斜间百余里，以车转，从斜下下渭，如此，汉中之谷可致，山东从沔无限，便于砥柱之漕……"天子以为然，拜汤子卬为汉中守，发数万人作褒斜道五百余里。道果便近，而水湍石，不可漕。

这次整修褒斜水道的主要目的是试图沟通汉、渭两大水系，运输汉水上游粮谷至首都长安，虽然最终因河流比降大及水湍石多没有成功，但反映了西汉时人们对打通汉、渭漕运的强烈需求，也说明汉、渭之间的政治经济依存关系已十分明显。《史记·货殖列传》说："巴蜀亦沃野，地饶卮、姜、丹砂、石、铜、铁、竹木之器"，又说"蜀、汉江陵千树桔"。西汉几次大规模向蜀地移民，固然有强干弱枝的政治目的，但因关中地狭"令民就食蜀、汉"也是一个重要原因。因而汉渭之间的经济联系对于减轻西汉王朝因饥荒和战争灾难而引起的社会危机，对于国家的强盛发挥过不可忽视的重要作用。

四、渭水与汉水地域文化对西周秦汉主体文化的意义

渭水流域是周秦文化孕育的摇篮，而两汉民族文化精神则是渭水流域秦文化与汉水流域楚巴文化结合的产物，构成了秦民族精神的激扬主旋律。因此渭、汉地域文化对华夏文明的形成与发展的贡献是不可磨灭的。

作为周秦王朝的摇篮，渭水流域不仅为周秦王朝提供了建立辉煌文治武功的广阔天地，也孕育了淳厚朴实的以耕稼放牧为主的农业军事文化。周文化是典型的东方农业文化，如果说后来以周礼为代表的礼乐典制文化是在齐鲁大地上完善而成的话，那么周礼文化的原始孕育环境则是在肥沃富饶的渭水流域。《史记·货殖列传》说："关中自汧、雍东至河、华，膏壤沃野千里。自虞夏之贡以为上田，而公刘适豳，太王、王季在岐，文王作丰，武王治镐，故其民犹有先王之遗风，好稼穑，殖五谷，地重，重为邪。"农耕文明的特点是在定居农业的前提下，重农好稼，民风厚重纯朴，不尚豪奢。史载周自先祖弃开始即"好种树麻"、"及为成人，遂好耕农，相地之宜，宜谷者稼穑焉，民皆法则之"[20]。公刘时"复修后稷之业，务耕种，行地宜，自漆、沮度渭，取财用，行者有资，居者有畜积，民赖其庆"[21]；太王迁岐，"贬戎狄之俗，而营筑城郭室屋，而邑别居之。作五官有司。民皆歌乐之，颂其德"[22]。正是在周世世代代重农的影响下，形成了悠久淳美、影响深远的周人农业文化。同样在渭水流域崛起的秦，在渭河平原农业地理环境中也养成了重农耕、好征伐、信鬼神、坚韧耐劳的地域文化性格，甘肃放马滩发现的秦简《日书》对此有多方面的反映。重耕战、求实效的秦文化精神乃秦国最终灭亡六国走向统一的内在深层原因。

如果说渭水文化孕育的最大历史之果是影响深远的周秦王朝及其文化的话，那么同样影响深远的汉文化则是渭水文化与汉水文化结合的产物。西汉兴起于汉中，东汉崛起于南阳，

两地均在汉水流域。虽然汉王刘邦麾下人员构成主要为丰、沛集团，但建立政权的真正转机则是在汉中。刘邦集团在汉中期间，建官立制，拜将习兵，然后明修栈道，暗度陈仓，反击三秦成功，并东渡黄河与项羽集团决战中原，最终灭楚建汉。因此汉水上游才真正是汉高祖“因之以成汉业”[23]的发家之地。刘邦定国都长安，长安地处渭河下游平原，又直接继承秦制（所谓汉承秦制）而来，因此汉的政治与文化不能不参合着楚、汉文化的双重成分，是渭水文化与汉水文化大整合的产物。西汉时汉水流域大部分属楚地。《汉书·地理志》说：“楚有江汉川泽之饶……火耕水耨，民食鱼稻，以渔猎山伐为业，果蓏蠃蛤，食物常足。”这是指楚的经济物质文化生活；从地域文化性格来看，秦汉时楚地民众生性浪漫奔放，善舞剑悲歌，与秦雍民众厚重内敛的地域性格迥异。李长之先生从汉代的语言、风俗时尚（如楚、汉均尚左）、楚歌、楚舞、漆画等多方面论证了汉之精神文化主旋律仍是楚地风格[24]。确实汉代人仍保持着楚人善歌善舞、慷慨豪放的性格特征，项羽垓下之夜拔剑悲歌“力拔山兮气盖世”；汉高祖归故乡，悲凉高歌“大风起兮云飞扬”；汉武帝视察瓠子塞河，同样高歌《瓠子歌》都是我们熟悉的史例。本应持重的帝王如此，那么一般平民百姓的性格就不言而喻。此外从汉代的诗赋、绘画、音乐、舞蹈等文学艺术方面我们也都不难看出楚文化的深重烙印。因此从一定程度上可以说，汉虽继承了秦的政治文化（如典章制度），但时代文化精神的内核却是江汉地区楚文化的流风余韵。汉代文化精神的构成恰是渭水文化与汉水文化整合的结果。

注释：

[1] [4] 杨东晨：《陕南地区的古民族》，《古史论集》，陕西人民教育出版社 1994 年版。

[2] 李伯谦：《城固青铜器群与巴蜀文化的关系》，《考古与文物》1986 年第 3 期。

[4]《史记·周本纪》孔颖达疏注庸、蜀、微、濮等八国“皆西南夷也”。但上世纪关中眉县微家族青铜器群的发现证明，商周时微方国地望在秦岭以北今岐、眉一带。

[5] 李星、刘昌安：《诗经别证》，汉中师范学院铅印本。

[6] 吴镇锋：《安康出土史密簋考》，《考古与文物》1989 年第 3 期。

[7] 王晖：《周文王克商方略考》，《陕西师大学报》2000 年第 3 期。

[8] 杨东晨：《夏商周三代的族国与文化》，《汉中师院学报》1995 年第 1 期。

[9] [10] [13]《史记·秦始皇本纪》。

[11] [14]《战国策·秦策》。

[12] 顾祖禹：《读史方舆纪要》卷 56《陕西省·汉中府》。

[15]《史记·秦本纪》。

[16]《史记·河渠书》。

[17]《尚书·禹贡》有大禹时朝贡“浮于潜、逾于汉、入于渭、乱于河”的记载，其中“潜水”据学者研究指嘉陵江，“汉”即汉水，这是古代汉、渭之间最早的水上交通记录。

[18]《史记·六国年表》。

[19]《汉书·高帝纪》。

[20] [21] [22]《史记·周本纪》。

[23] 诸葛亮语，见《三国志·诸葛亮传》。

[24] 李长之：《司马迁的人格与风格》，生活·读书·新知三联书店 1983 年版。

汉民族文化之发展与振兴

（台湾） 郭展礼*

一、前　言

文化是人类精神活动之表现。汉民族通过古今圣贤的精神表现与实践活动，于焉融铸成一个日新特质与创新的文化，这股文化的洪流必然是“前有所继，后有所开”，背负着传统的使命与历史的任务而向前奔腾。几千年来历经忧患，百劫不磨，“不惟无人能予以摇撼摧夷，亦且愈经摇撼摧夷，愈见其刚健焕发，而可长可久，愈益弥坚”。揆其原因，汉民族文化具有“承启性”、“兼容性”、“创造性”、“和平性”、“韧耐性”、“易曲性”及“自觉性”。可见，汉民族文化秉持着民族精神的结晶，兼具左右民族生命之作用。其规模宏大，根基深厚，入于人心久矣！本论文试以“汉民族文化之发展与振兴”为题，旨在探讨汉民族文化之发展过程、特性、危机、振兴，并提出刍见与结论。

二、汉民族文化之发展

汉民族文化环境恰如江山浩瀚，气象万千，其生命之流，一脉分张，自黄河流域发祥，纳百川成巨流，波澜壮阔。远自黄帝发明制作，奠定人文基业，至尧舜时代有“中道”传统。

尧以“允执厥中”传舜，舜以“危、微、精、一、中”传禹。指“明心”即道，“中”是性以达天道之流行。周公“制礼作乐”主敬德，孔子“有教无类”以求仁，贯彻中道思想。兹将汉民族文化之发展胪陈于后[1]，并以图表述之：

汉民族文化发展简表

序列	时期	特　征	叙　　述
1	春秋战国	学术文化思想百家争鸣，百家竞起，各阐其理。	* 孔子讲仁，孟子主性善，荀子主性恶，均对儒学发展，贡献巨大。 * 儒、道、墨学说外，其他如法家、名家、纵横家、农家、阴阳家、杂家、小说家等各持其说，诚可谓汉民族学术文化史上，已达顶峰之域。

* 郭展礼：国立台湾海洋大学教授、双博士。

序列	时期	特　征	叙　述
2	秦汉时期	秦焚书坑儒，汉武帝独崇儒术。	＊秦始皇为求统一，对于人民思想力图钳制，焚书坑儒，过去“众流竞进”之势，遂归平息。 ＊汉初承秦之际，民之苦秦苛政久矣，倡“与民生息”，改采“黄老治术”。 ＊武帝采董仲舒之议“尊崇儒术，罢黜百家”，儒术成为中国思想之正统。
3	魏晋时期	清谈与玄谈	汉末黄巾之乱，三国争衡，几无宁日。曹操欲谋篡汉，采用“有才无德”之徒，破坏东汉“崇尚气节”士风。动乱之世，人民自求多福，只求心灵超脱，趋向佛教。一般士大夫藉老庄之学，谈论玄理，逃避现实，形成“清谈之风”。朝野少有以国计民生为怀者，终导致“八王之乱”、“五胡乱华”与晋室南迁。
4	南北朝隋唐时期	儒化佛学	＊汉民族文化思想在两汉是以儒学为骨干，融合统一，先后条贯。佛学传至中国后，汉人欲把自己思想加入佛学里，遂成中国佛学。亦即佛学与汉民族本位文化之结合。此乃汉民族文化撷取外来文化而能融合与蕴化，放出万丈光芒，彩耀时空。 ＊迨唐朝始，数百年间，佛法盛行，大师踵起，学术思想空前灿烂。当时佛学之传，书在中国，而不在印度。[2] ＊唐承两晋南北朝之学术思想，掀起继往开来之高潮，自宋以后历经近代，皆多少受其惠泽。其经学以诗、书、易、礼记、左传为“五经”。唐太宗命孔颖达编纂“五经正义”。同时，文学与诗风，亦与鼎盛。韩愈、柳宗元提倡散文代替骈体文，即所谓“文起八代之衰”[3]。
5	宋明时期	宋明理学是儒学融合佛、道思想开发而成。以“穷理致知”为主，以“身体力行”为务。	＊理学乃是义理之学，或称格物穷理之学，亦称道学，是宋明文化思想之特色。宋代周濂溪、陆象山……均是代表。 ＊宋代理学亦有以“经世致用”力主经纶当世之务为号召者，议论虽笃实，惜未及理学影响之大。
6	清代时期	朴学与经世致用	＊清初汉人因受满族压迫，顾炎武、黄宗羲等复倡“经世致用”之学，鼓励汉民族自立自发推翻满清。清政府为防止汉民族反动思想，遂以提倡文化之名，网罗人才，促使汉儒编纂图书，校刊经史，以消减“经世致用”之志。并大兴“文字狱”，抑制文人思想与言论。学者从事考据以避祸，乾隆、嘉庆年间，考据之学(朴学)尤盛。故清代学术是以朴学为中心，它系继承汉代经学而来。 ＊总的说来：汉代传经，清代释经。清代虽以考据之学为主，而经世之学，有时因环境之刺激，亦时发生。如前述清代顾炎武、黄宗羲、王船山。乾嘉年间戴东原、章宝齐。同治有曾国藩。皆由心学转史学，由宋明返先秦。由心性转事功，重归儒家“修、齐、治、平”之境。
7	近代与现代时期	汉民族文化振兴与发展时代	东西文化思想之相互激荡，不仅促进中西文化交流，抑且也造成文化冲突与矛盾。民国肇造，百废待兴，北伐、抗战、外敌侵凌，国共斗争。如今海峡两岸睽违超过半世纪之久。造成分裂分离，亦是内部文化认同、外部意识文化冲击产生之矛盾现象，尤待以汉民族为主体的中华文化之振兴。

三、汉民族文化之特性

文化是民族的结晶，汉民族文化蕴育了中华民族的生命，它具有：（一）坚毅挺拔的“继承性”，（二）万物并育的“兼容性”，（三）与时俱进之“创造性”之指标作用。同时兼具和平性、韧耐性、易曲性、自觉性等特性。

一、继承性 中国历史上，充满了许多先圣先贤为维护文化道统而努力奋斗之伟大事绩。诚如朱熹曰：“盖自上古神圣，承天立极，而道统之传，自有来矣。”又韩愈称：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公以是传之孔子，孔子以是传之孟轲。”而孔子“祖述尧舜，宪章文武”，继承往古圣贤道统而集其大成。此等均是以证明汉民族文化是一脉相传，相继不绝。所谓“承先启后，继往开来，永不止息。”

二、兼容性 汉民族文化在文化撷取与蕴育方面特别非富。中华文化决非某一民族所独创，而是以汉民族文化为主流，兼容并包，广汇各支以及外来文化之“大一统文化”。其本著“万物并育而不相害，大道并行而不相悖”之传统，影响了中国学术思想与风俗习惯，至深且巨。

三、创造性 汉民族文化也同时蕴含着无比的创造力，中国境内各民族乃基于“共生、共存、共荣”的需求，彼此融合同化，或因中西文化交流，汉民族能吸收外来文化之精华，提升素质，形成不断地创造→发展→再创造→再发展[4]之新文化。例如：以汉民族文化为主体的中华文化教人“勤劳、敬业、互信、和谐、合作、礼节、良知”等仁心。受过儒家伦理熏陶的人，通常容易呈现一种相同的品格，当这种品格融入现代化国家建设时，它就会在默默中产生进一步转化，将传统社会教化功能转化为现代社会的“企业精神”，此乃创造力的表现[5]。汉民族文化除了上列特性外，仍涵盖和平性、韧耐性、易曲性、自觉性等特点如后：

四、和平性 久居于农业生活，习成安贫乐道、爱好和平之天性，存有保守、内敛、朴实之性格。

五、韧耐性 坚韧耐苦之特性，是汉民族基于天道观念所养成，不仅逆来顺受，坚毅卓绝，亦能维持长久。

六、易曲性 汉民族做人做事富于弹性，亦即易曲性。此乃基于儒家仁道观念与自发自治的精神所致。

七、自觉性 自觉性乃是本于文化之流动和渗透沿习慢慢形成。例如：魏晋南北朝佛学输入中国，佛、道、儒之争辩，产生宋代儒者的自觉性而有理学之兴。然而，汉民族生性保守、被动，缺乏机动与主动意志，“缺概念”、“少定义”、“乏归纳”。无明析的主题对象范围，此常为外人所诟病。基此，宜力矫前非，重拾研究方法及逻辑观念，积极主动，求真求实，方能化解迷失桎梏。

四、汉民族文化之危机

文化本身发展过程虽有焕发乐观的一面，也却有柔弱悲观的一面。而柔弱之处即是危机

的一环。汉民族文化遭受许多危机因素，一来自内发，二是由于外造。

一、内发否定 内在产生创造或接受外来文化时，所挟带的自卑崇洋心态。中国人认为本身文化毫无价值可言，西方文化才是最好的文化，此种心态易产生社会散漫、民心瓦解，以中国为耻，“外国月亮比中国亮”，致使自己无法站稳脚步。此为危机之一。

二、内发自夸 认为西方文化毫无价值，中国样样都好，有“夜郎自大”、“故步自封”的心态，导致不肯发掘自己文化的现代意义，也不将自己文化的现代意义与理想施展出来。此乃危机之二。

三、外遭侵凌 汉民族文化一直在内在环境自然发展，一旦和强有力的文化接触，文化易遭冲击而褪色。此为危机之三。

四、缺乏理想 汉民族文化最大之危机是缺乏理想性，而且理想与实际不能配合，知行不一，无法创造新的理想境界。

五、汉民族文化之振兴

既然汉民族文化有不少危机存在，“居危”必然“思安”，而“思安”只有“振兴”一途。笔者愿藉此提出野人献曝之方法，以供卓参：

一、扛起责任 知识分子对振兴汉民族文化必须要扛起责任。知识分子应从实际生活中“实事求是”去面对环境与面对现实。

二、捍卫文化 积极推行青年自强救国观念，以捍卫汉民族文化之优良传统。建立正确之人生理想目标及砥砺志节之风气[6]。同时以科学方法保存及整理文化典籍，加强侨教宣传，并促进中西文化之交流。

三、伦理思想 振兴汉民族文化伦理的思想。伦就是类，理就是纹理，伦理两字引申为一切有脉络的条理。它是说明人与人的关系，阐明相互关系上正当的态度。例如“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信，五者之天理”。我们为求民族生存、国家自主乃必须阐扬伦理思想，因为它乃是国家建设的基本精神，也是中国传统社会中普遍的道德标准和行为规范。

四、民主思想 振兴汉民族文化民主的思想。民主的思想与精神在中国是源远流长的。《大学》曰：“民之所好好之，民之所恶恶之。”《孟子》曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。”《礼运·大同》篇：“选贤举能，讲信修睦。”尊尧舜禅让与汤武革命，即表示不赞同“私天下”。盖因“天下者非一人之天下，乃天下人之天下”。且认为“君位可以更替，唯有德者居之”。这种平权概念即是民主政治思想根源所在。民主思想源自“理性的、自发的、本然的、向上的”特征。“天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”。此乃人人秉有天赋的常性，人人有好善成德之憧憬，汉民族文化也就是基石。民主政治简单地说就是“立人、达人、安人、安民生、安社稷”等人民之公意，也是为政者的责任。而这些公意与责任有些是不能光靠“圣人”之教训，要知道民主亦即民权之体现。其有三种定义：(1) 民权是人民的政治力量，(2) 是由人民管理政事，(3) 民众之主权也[8]。民权也必须有客观之法则规范。即所谓“民主所以尽人之性，其道在于义”。义者，宜也，是行之于天下无所不宜。民主之路乃有助于阐扬及振兴汉民族文化与推进我中华民族光大发皇之功。

五、科学思想 振兴汉民族文化科学的思想。科学本无民族及国家的色彩，亦无中西之分。科学之文明与否只是时间先后之差距。汉民族古代文化分明系注重科学之实用技术，儒家思想重“正德、利用、厚生”。而医学、天文、数学知识，汉民族发达甚早。由于重“仁”的文化社会传统，纯科学知识理论，并没有充分辟出另一个领域，以致没有辟出近代科学文明。而科学文化建设，正是促进国家富强之途径。孙中山云：“乃在于科学建设，以科学方法发展经济、厚生、养民，也要以科学的精神使人尽其才，扩大对物之利用”，以达物尽其用之境。

坦白而言，汉民族文化缺乏纯知识、理论科学之活动，虽然纯知识之科学活动非汉民族文化之所长，但也并非无思想脉络。其实科学的对象就是“物”。《大学》讲“格物致知”。凡此，今后尤待吾人努力开拓与深植之。

六、结　　论

文化是人类精神活动之表现，也是一条生命之流。汉民族文化之发展一方面源远流长，另一方面也向前奔腾。汉民族文化之阐扬与振兴，并非把没有的加添进来，而是应依汉民族文化本身之需求，以达成内容之充实与理想之延伸。

不可讳言，汉民族文化的人文蕴量是极其丰富的，其所接受的考验也极为频繁。而汉民族文化就像是“大海绵”似的，它具有独特的优点，能消纳外域思想，也有能高度融摄外来文化的能力。它以极高明的方式，同化四夷，消融印传佛教。试看人类历史，也惟有汉民族才有此等深厚的“人文化成”之器识与力量。

大体而言，近百年来，中国无论社会政治、经济、文化，面对的将是空前未有之变局，孙中山曾恳切指出：中国近代问题归结为民族伦理、政治民主、民生经济等三大问题。笔者亦认为兴汉民族文化的重点，乃必须合乎下列条件，以表列注释之。

伦理文化→尽己之性，正德合群→民族伦理→返本：肯定文化价值

民主文化→尽人之性，爱民保民→政治民主→继往：调适时代需求

科学文化→尽物之性，利用厚生→民生经济→开新：创造光辉未来

吾人期望不久的未来，因振兴汉民族文化，而两岸也能朝向和平统一，重建“修明伦理，伸张民主，发展科学”的现代化社会。行者必至，为者必成。愿我炎黄华胄共勉之！

注释：

[1]中华文化复兴运动推行委员会:《中华文化复兴论丛》第三集,1971年版(台北市)第244－252页。

[2][3]前揭书，第248页。

[4]中华文化复兴运动推行委员会：《中华文化复兴论丛》第三集，1971年版（台北市）第242页。

[5]杨仲揆：《儒家文化区初探》，台北市国立编译馆主编，1994年版第58－68页，转引自郭展礼：《中华文化的复兴与传承—由心之模式来探讨》（中国社科院主办，“海峡两岸弘扬中华民族文化学术研讨会”大会论文，大会1999年10月12－19日于中国昆明举行）第1页。

[6]郭展礼：《中华文化的复兴与传承—由心之模式来探讨》第7页。

[7]郭展礼，前揭论文。

[8]郭展礼：《国父思想》，台北市高立图书有限公司出版，2000年版第96页。

论中华文化中“理”的地位和作用

(马来西亚) 马 进*

在马来西亚教学和生活，许多人包括其他民族的朋友经常问我：为什么说中华民族是讲理的民族？华人为什么凡事喜欢讲讲道理？华人是大家对中国之外的华侨的总称，其实，中国人也是华人，只是大家习惯称呼华侨为华人。我以为这个问题问得相当好，好就好在与中华民族的源远流长的文化联系在一起。回答这个问题，必须从中华文化根源上谈起。我们经常说：有理走遍天下，无理寸步难行。的确，中华民族和所有的华人都是重视理的。这是为什么呢？

道理是简单的。因为在中国传统文化中，理的涵义不仅仅是道理、知识或者日常生活所说的理由，而且，包含中华民族对知识和道德的要求。

喜欢讲理，就是重视道德，当然，也就是重视知识。

中华民族是讲理的民族，华人是讲理的人种，这表明中华民族和海外的华人热爱知识，推崇道德。

本文试图论述清楚“理”的涵义，以说明“理”和知识及道德的关联，回答大家关心的上述问题。

一、“理”的基础是“诚”

在中华文化中，与理联系最紧密的是“诚”。这个“诚”是“理”的感情基础和思想基础，“理”是诚的延伸和扩展。在中华文化中，理和诚是不可分割的整体。

(一)“诚”的思想的提出

战国末年儒家的重要著作《中庸》以诚作为人生的最高境界和人道的最高准则。其实，孟子和荀子更早提出“诚”的思想。

1、孟子关于“诚”的思想

孟子关于“诚”的思想，相当于我们今天所说的真诚相见的意思。他说：“诚者天之道，思诚者人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚未有能动者也。”

孟子以天人相同的思想立论，认为天之道是真实坦诚，所以，人之道也是如此，心诚则灵，只有真实坦诚才能感动别人和天地，否则，是难以感动别人和天地的。

2、荀子关于“诚”的思想

荀子的“诚”的思想，既包含孟子的关于“诚”的意思，但是，又将“诚”看作人的全部道德的基础。他说：“君子养心莫善于诚，至诚则无它事矣。唯仁之为守，唯义之为行。

* 马 进：马来西业拇特拉大学现代语言及传播学院外文系教授。

诚心守仁则形，形则神，神则能化矣。诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。”

荀子倡导的人的道德修养的基础是“诚”。仁和义都是建立在这个基础之上的。诚心诚意实行仁和义，才能使人的道德发生变化，使周围的人受到感染，让大家心服口服。

荀子继续以天地作比来深入论述他的思想，他说：“天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉，夫此有常以至其诚者也。君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威。夫此顺命以慎其独者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形……”

荀子以为天地和春夏秋冬四季的可贵之处就在于它们的诚实。所以，君子应该以天地四季为效法对象，以诚为本，任何时候都不要忘记“诚”。

荀子继续写道：“天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。”

荀子认为圣人诚实了，人民会被感化；君子诚实了，人民会尊敬他；父子互相诚实了，会建立亲密的亲情关系。

（二）“诚”的思想的发展

《中庸》发展了孟子和荀子的“诚”的思想。前面已经谈到，《中庸》是战国末年的著作，晚于孟子和荀子的著作。所以，《中庸》对孟子和荀子的思想有发展，应该在情理之中。

1.《中庸》首先肯定“诚”的重要作用，这是对孟子和荀子关于“诚”的思想的坚持和继承。《中庸》说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”这段话的意思是天的特点是“诚”，人不能像天那样，一开始就是“诚”，

但是，人可以去追求“诚”，而达到“诚”的境界，做到“诚”。什么是“诚”的境界呢？《中庸》认为这就是与道合一。与道合一了，就可以不用思考和勤勉，而时时事事不离开道。

《中庸》继续写道：“诚者，自成也；而道自道也。诚者，物之终始，不诚无物。是故，君子诚之为贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物知也，性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”这显然是告诉我们，“诚”是由人造成的，道也是人来实行的，两者皆离不开人的努力。天把“诚”给了万事万物，人就不应该自私到只顾自己，只让自己诚实，还必须成就万事万物，以有利于天下。

这种博大的胸怀，正是儒家兼济天下雄心壮志的体现。

2.《中庸》回答了什么是道的关键问题。

上文已经谈到《中庸》的“与道合一”的思想。那么，什么是道呢？《中庸》写道：“天下之达道五，所以行之者三。曰君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也：五者天下之达道也。知仁勇三者天下之达德也。所以，行之者一也。”

子曰：“好学近乎智，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身，知所以修身，则知所以治人，知所以治人，则知所以治天下国家矣。”

《中庸》虽然只提到智仁勇三种德行，但是，在仁里却包含了礼义两种德行。

《中庸》写道：“修身以道，修道以仁，仁者人也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”这样看来，合起来，仁礼义是一德，分开来，则是三德。

毫无疑问，坚持“诚”就是坚持这五德。修身治理天下，都必须以这五种德行为基础。这五种德行构成了“诚”的具体内容。

正因为这五种德行简便易行，所以《中庸》才把它们作为道看待。《中庸》引用孔子的话说：“子曰：道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”

这个道不是高深莫测、与人疏远的奇谈怪论，它是很容易理解、也很容易实行的相当朴实的道理。那些人很难理解、很难实行的玄妙的道理，因为离开人太远，不平易近人，已经不是儒家的道了。

与《中庸》同时代的儒家重要著作《大学》对“诚”有相当多的解释，所以，明代思想家王阳明说：

大学之要，诚意而已。

下面引述《大学》解释“诚”一段文字：“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色。此之谓自谦。故君子必慎其独也。”《大学》解释的诚实，和孟子荀子以及《中庸》无什么区别，都是真实不欺的意思。这和我们日常谈话说的人必须本色一些是相似的。《大学》要求我们做事不要违背自己的本色，不要自欺欺人。只要是至诚的，就是好的。

（三）“诚“的思想的最后完成和“诚“的理论的最后完成是宋代的周敦颐。

为什么这么说呢？因为周敦颐对“诚”的论述相当完备，是对前期儒家关于“诚”的思想的全面继承和发展。

周敦颐认为天地宇宙纯善的本性在人那里就是“诚”。这个“诚”是人禀受来的：

诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉，纯粹至善。

因为人人禀受这个至善，所以，这个至善是人人成圣的基础。只要按照这个善的本性去作，就可以成为圣人：圣，诚而已矣，诚，五常之本，百行之源也，静无而动有，致政而明达也。五常百行，非诚非也，邪暗塞也。故诚则无事矣。

在周敦颐看来，人的一切行为的基础是“诚”。以“诚”来对待一切、来作一切，就不会有任何差错，也不会被蒙蔽，而能够无往不胜，事事顺达。

周敦颐把成圣的道理描写得如此简便，只需要沿着“诚”的方向走下去，就会成功。这是他的重要贡献。

现在，可以总结周敦颐的“诚”的思想了。

首先，周敦颐把“诚”看作人的本性，看作人从天地宇宙继承来的纯善。这是他之前，从未有人讲过的。他是第一个提出这个思想的人。《中庸》只是把“诚”看作天之道，没有把“诚”看作人的本性。孟子和荀子虽然是“诚”的鼓吹者，但是，也是把“诚”看作人之道，没有看作人的本性。

此外，周敦颐对成圣道理的论述，进一步打破了做一个圣人神秘的成见，极有创造性。这种把道简化的思想，完全符合儒家重视人事的一贯作风，充分反映了儒家对道德的强调。这很像荀子说的：“道者，非天之道，非地之道，而人之所以道也。”不过，荀子的这个思想被周敦颐创造性地具体应用于社会生活。

二、理的思想

儒家学说在宋明达到一个新的高峰，其代表人物程颐和朱熹对理的思想论述的相当完

备。

（一）程颐把人生的目标与追求理结合起来，同时也把追求理和道德修养结合起来。我们可以把这个有儒家特色的对理的思想的论述，看作是华人喜欢讲道理的根源。

1. 追求理的道德基础

前面，我们已经分析了儒家关于“诚”的思想。在儒家看来，做任何事情，是必须以“诚”为基础的，离开“诚”则一事无成。那么，显然，追求理的感情基础当然也是“诚”了。汉语里有诚心诚意、诚惶诚恐、心诚则灵、精诚所至金石为开等等论述“诚”的魅力的大量的词语，就是在儒家思想影响下形成的。

儒家讨论任何事情，总是喜欢和道德联系在一起。所以，前面我们已经看清楚，理和“诚”是一种什么关系。这就是：“诚”是做任何事情的感情和道德基础。作好任何事情必须首先建立起来“诚”的意识。大到成圣，小到处理家庭关系，都必须诚心诚意，诚惶诚恐，不能三心二意，用心不专。

同样的道理，学习知识，追求真理，研究任何问题，也不能脱离“诚“的意识。不过，“诚”是总的意识。在不同的领域，“诚”会有不同的表现。“诚”是总，其它是分。

根据这样的道理，程颐首先提出了“敬”的思想。这个“敬”就是理的道德基础。

2. 关于“敬”的丰富涵义

程颐所谓的“敬”，是专心致志、心有主宰、聚精会神的意思。我们可以把“敬”分成学习涵义和道德涵义两个方面。

A、学习涵义

这方面的涵义是专心致志、集中精力的意思。他说：

学者先务，固在心志；有谓屏去见闻知思，则是绝圣弃知；有谓屏去思虑，患其纷乱，则是须坐禅入定。如明鉴在此，万物毕照，是鉴之常，难为使之不照，人心不能不交感万物，亦难为不使之思虑。若欲免此，唯是心有主。

程颐认为任何人都是有七情六欲的，都会受到外界的影响，难免思绪纷乱，注意力不集中，这样当然会影响学习的效果，所以，应该竭力避免此种事情的发生。怎样才能避免此种情况发生呢？程颐认为在我们的心里，必须有一个主宰，来控制我们的思想和感情。他继续写道：“如何为主，敬而已矣。大凡人心不可二用，用于一事它事更不能人者，事为之主也。事为之主，尚无思虑纷扰之患，若主于敬，又焉有此患乎？”

在这里，程颐使用浅显易懂的道理说明在我们心中树立主宰的重要性。他认为人心不能二用，有一件事在心中，别的事就不能影响我们，我们就可以做事专一了。

B、道德涵义

程颐不可能就此止笔，因为儒家通常是把任何论述都和道德相联系的。程颐说：

所谓敬者，主一谓之敬，所谓一者，无适之谓一。且欲涵泳主一之义，一则无二三矣。《易》所谓敬以职内，义以外方。须是直内，乃是主一之义。至于不敢欺，不敢慢，尚不愧于屋漏，皆是敬之事也。但存此涵养久之，自然天理明。为了能够论述清楚什么是主一的涵义，程颐颇花费气力。他首先强调一就是无二，以排除其它的意识介入，而为儒家的道德思想找到合适的位置。接着，就提出“敬”是主内的唯一选择，舍此无它，而且，以《易经》的外直内方作为立论，来加强说服力。这样，程颐就完成了对理的道德基础的论证。

对于“敬”和主一的关系，程颐的论述颇多。这里顺便在抄一些。

敬只是主一也。主一则既不之东，又不之西。如是则只是中。既不之此，又不之彼，如是则只是内。存此则自然天理明。一者无它，只是整齐严肃，则心便一。一则无非僻之干。此义但涵养久之，天理自然明。

虽然程颐要求我们必须恭恭敬敬地学习、老老实实地学习，但是，他总是在讲学习和道德的联系。主敬、主一、专一在程颐那里，不仅仅是一个学习问题，还是一个如何做人的严肃问题。所以，上文中，程颐使用“整齐严肃”这样的词语。

程颐为了说明“敬”的道德涵义，强调“敬”和“义”的结合。他说敬只是持己之道，义便知有是有非，顺理而行，是为义也。若只守一个敬，不知集义，却是无济于事。

这已经说得相当明确，“敬”必须和“义”结合起来，才是求知的最佳方法。

3. 知识是道德的基础

程颐从两个方面论述知识是道德的基础。

A、强调知识学习和掌握的重要性。因为知识是实践道德的必由之路。他说：“人苟有‘朝闻道夕死可矣’之志，则不肯安于一日所不安也。……人不能如此，只为不见实理。实理者，实见得是，实见得非。凡实理自见得心自别。若耳闻口道者，心实不见；若见得，心必不肯安于所不安。……古人有捐躯陨命者，若不实见得，则乌能如此？须是实见得生不重于义，生不安于死也。故有杀身成仁者，只是成就一个是而已。”

在程颐看来，知识和所有的道理与人的道德实践是一样的，也就是说，不是空洞和抽象的，而是实实在在的，对人有助益的。所以，对知识中包含的深刻的道理，在求知的时候，一定要理解，一定要掌握，不能一知半解，不能浅尝辄止。当你知道了知识的涵义，你才能按照知识的要求去作。他举例你知道什么是义，你才能舍生取义，杀身成仁。

B、知识多了，道德才能好。

程颐写道：“须以知为本，知之深则行为必至。无有知之而不能行者；知而不能行，只是知的浅。饥而不食乌遽，人不蹈水火，只是知。人为不善，只是不知。”

程颐强调知识的重要性，是为了说明知识可以提升人的道德意识，促进人的道德达到一个崭新的境界。

他说得很风趣，人在饥肠辘辘的时候，为什么不去吃乌鸦呢？人为什么不去无缘无故进入到水火中呢？他以为答案十分简单：这就是人知道为什么。他由此推出一个结论：人之所以不够善良，就是人不知道善良的深刻涵义。

程颐不仅认为知识多了，道德会提升，而且他也认为知识多了，还会乐于发展道德。他写道：“须是知得了，方是乐得。故人力行先须要乐知。非特行难，知亦难矣。《书》曰：知之非难，行之唯艰，此故是也；然知之也自艰，譬如人欲往京师，必知是出那门，行那路，然后可往。如不知虽有可往之心，其将何之？自古非无美材能力行者，鲜能明道，以此见知之亦难。”

程颐把知识和道德的关系论述得很透彻。在他看来，实践一个道德是不容易的，但是，明白这个道德也是相当不容易的。好像一个人去京城前，必须知道路线，否则，会走错路。他认为：古往今来，不乏才华卓越的人，但是，真正懂得道的人却不多，原因是知识方面的限制。

程颐甚至断言仅仅有向善的愿望是远远不够的，必须求知。他说：“学者固当勉强，然不致

知,怎生行得?勉强行得安能持久?除非循明理,自然乐循得”。在程颐看来,勤奋是必要的,但是,没有知识,是不能实践道德要求的。他举例说,大家都知道老虎凶猛可怕,但是,只有被老虎伤害的那个人,才真正知道老虎的厉害。所以,这个人对老虎凶猛的认识超过其他人。

(二)朱熹关于“理”的思想

朱熹认为人的修养的最高境界是“心与理一”,就是让天理在心中流行不息。

这个天理就是最大最高的理,是大家必须服从的理。

1. 天理的涵义

朱熹关于天理的涵义是什么呢?

朱熹的天理就是孔子倡导的“仁”。朱熹对“仁”的解释是:仁者,爱之理,心之德也。

这种解释还是太抽象和朦胧,所以,朱熹对此做了详细的解释:天地以生物为心者也;而人物之生又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德,虽其总摄贯通,无所不偏,然一言以蔽之,则曰仁而已矣。

盖人之为道,乃天地生物之心,即物而在。情之未发,而此体已具;情之即发,而用其不穷。诚能体而存之,则众善之源,百行之本,莫不在是。此孔门之教,所以必使学者汲汲于求仁也。其有言曰:克己复礼为仁,言能克去己私,复乎天理,则此心之体无不在,而此心之用无不行也。……在天地块然生物之心,在人然温然爱人之心。

朱熹认为人的仁是从天地那里禀受得来的,虽然,人没有把它表现出来,但是,它已经存在于人的内心世界里面。当人把它表现出来的时候,则取之不尽,用之不绝,人的全部的善良的道德和全部美好的品性,都在这个仁里。如果人能够经常克服一己之私,保持强烈的仁爱的感情,仁就会永远存在下去,人也会时时处处表现仁爱的精神。

我们应该注意朱熹把仁称作天地之心。也就是说,人保存天地的精华在自己身上。能够发挥这个精华的人,才是真正的人。

2. 天理和人欲的关系

朱熹的天理含有共同、普遍的意思,而在朱熹看来,人欲则是个别的、利己的,所以,朱熹反对人欲,提倡天理。他说:仁者,本心之全德。……心之全德莫非天理,而亦不能不坏于人欲;故为仁者,必有以胜私欲而复于礼,则事皆天理,而本心之德复全于我矣。……日月之德,不以为难,天理流行,而仁不可胜用矣。

如果想让天理在心中流行,就必须除去人欲。因为天理是全德,人欲是自私的。

朱熹认为必须注意辨别天理和人欲,他说:学者须是革尽人欲,复尽天理,方始为学。

人之一心,天理存则人欲亡,人欲胜则天理灭,未有天理人欲夹杂者。学者须要于此体认省察之。

朱熹把天理和人欲对立起来,两者水火不容。

朱熹认为天理是“仁”,是仁义理智,是人的道德品性。他说:天理只是仁义理智之总名,仁义理智只是天理之件数。

朱熹认为人欲必须控制,不控制就会让人欲横行:有个天理,便有个人欲,盖缘这个天理,需有个安顿处,若安顿得不恰好,遂生出个人欲来。

那么,怎样辨别天理和人欲呢?朱熹说:问饮食之间,孰为天理孰为人欲?曰:饮食者,天理也;要求美味,人欲也。

问饥食、渴饮、冬裘夏葛,何以为之天理? 曰:这是天教我如此。饥便食,渴便饮,只得顺它。穷口腹之欲便不是。盖天只教我饥则食,渴则饮,何曾教我穷口腹之欲。

上段文字的意思是:饿了吃饭,渴了喝水,冷了穿毛皮衣服,热了穿薄布衣服,这是顺其自然,不得不如此;但是,不能要求美味佳肴,要求奢侈,那便是人欲了。因为前者是人人共同的,是天理;后者是自私的,是为自己打算的,是人欲。

朱熹不是排斥一切欲望,只是排斥有私意的欲望。

3. 朱熹关于"居敬穷理"的思想

朱熹认为达到仁的境界的基本方法是"居敬穷理"。

A、关于"居敬"

朱熹说:"人之为学,五常百行,岂能尽记? 然五常之中,唯仁为大,人之为人,但守敬一字,常求放心,莫令废惰,则虽不能尽记众理,而义理智信之用,自随其事之当然而发见矣。"

居敬就是守敬,就是怀有一颗赤诚的、恭敬的心去追求仁的境界,实现仁义理智的要求。

朱熹反对为道德而道德的做法,认为守敬虽然必要,但是,还必须穷理。他说:窃尝谓若实欲求仁,故莫若力行之近,但不学以明之,则有掴学冥行之患。若主敬致知,交相为助,则自无此蔽矣。

主敬和致知怎样互相促进呢? 朱熹回答:"学者功夫,唯在居敬穷理二事。此二事互相发明,能穷理则居敬功夫日益进,能居敬则穷理功夫日益进。"

朱熹的居敬的涵义是人要完全做自己的主人,完全主宰自己。这是他超过程颐的地方。他说:敬只是此心自作主宰处。

主一又是敬字注解。要之事无小无大,当令自家精神思虑尽在此,遇事时如此,无事时也如此。

但是,朱熹的居敬是不放逸思想和感情,不是与世隔绝。他说:敬非是块然兀坐,耳无所闻,目无所见,心无所思,而后谓之居敬。只是有所畏谨,不敢放纵。如此则身心收敛,如有所畏,常常如此,气象自别。

B、关于"穷理"

在居敬和穷理之中,朱熹更重视穷理。他说:"穷理者欲知事物之所以然与其所当然者而已。知其所以然,故志不惑;知其所当然,故行不谬。非谓取彼之理归诸此也。"

穷理就是知道事物形成和发展的规律和特点。穷理能够使人的志向不迷惑,使人的行为不出现错误。

所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵,莫不有知;而天下之物,莫不有理。唯有理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理,而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通,则众物表里粗细无不到,而吾心之全体大用无不明矣。

这段文字告诉我们,和事物接触就是学习知识;穷理就是穷尽万事万物的道理。从已知的知识出发,去求未知的知识,积少成多,积小成大,日积月累,就会对天地万物的知识用一个大的理贯穿起来,以一御万,提纲挈领,豁然贯通。

朱熹认为万事万物的理其实存在我们的心中,穷尽万事万物的理,就是穷尽我们心中的理。他说:心包万理,万理聚于一心。不能存得心,不能穷得理,不能尽得心。

前面我们说过朱熹认为天地的精华在人的身上，所以，穷理就是让精华展现出来的过程。

朱熹认为“人人心中有一太极”，说“心之理是太极”。但是，朱熹又认为人的气质的偏差和物欲的蒙蔽，造成了人心的昏暗，所以，心中的理不能自明，必须通过格物穷理使它明亮起来，格一物穷一理，则心也会明亮一点，越格物，越穷理，心越明；穷尽天下之理，心中太极就呼之欲出了。

若尽心云者，则格物穷理，廓然贯通，而有以极夫心之所具之理。

此心本来虚灵，万理具备，事事物物皆所当知。今人多是气质偏了，又为物欲所蔽，故昏而不能尽知，圣贤所以贵于穷理。

朱熹的公式是：人心是纯洁的，具备所有的理，只是被遮蔽，所以，必须格物致知，以求重新纯洁。只有穷理，才能纯洁。

朱熹有一个重要的结论，这就是“与理为一”。他解释道：圣人与理为一，是恰好。其它以心处这理，却是未熟。

“与理为一”是朱熹总结前人的关于“理”的思想，得出的一个重要的结论。这也是朱熹创造性的杰出贡献。在他之前，尚无人这样明确地表述这个思想。

三、几点结论

1. 在中国传统文化中，理是一个涵义相当丰富的词语和概念。理的感情基础、思想基础是“诚”，理的道德和知识基础是“敬”和穷理。

2. 理是知识，是学问，但是，理也是道德，是人的品性的反映，是人自我完善的方法。朱熹说得清楚：人心要明亮起来，必须追求穷理，理被穷得越多，人心才会回到本心上去。

3. 理是对每一个人的知识要求，也是道德要求。一个人学习知识，追求学问，不能仅仅只会做学问，必须会做人，完善自己的道德和人格。

4. 继承和发扬中华民族的传统文化，从理的涵义看，可以得出一个结论：中华民族是一个相当重视修养、重视人格、重视知识的民族。这个好的传统不能丢弃。

我们清楚地看到：知识的学习，也就是理的获取，怎样被儒家的代表人物和道德、人格、品性等等人的修养紧紧结合在一起，变成一个涵义丰富和多样的概念。

我们应该记住前辈的告诫：知识的学习固然重要，但是，道德的修养也不能缺少。修养最好的人，应该是知识最丰富的人。知识最丰富的人，当然也是修养最好的人。为什么程颐和朱熹反对只是“居敬”，只是单纯修养道德，而倡导“穷理”，并且，用一套理论，来论述知识和道德的关系。他们看到了知识对道德的重要性。因为道德是一种自觉自愿的自我意识，不是盲目的和无知的意识。理解道德和建立崇高的道德意识，不是很轻松和很随便的事情，必须以知识为基础。无知的人，也是无道德的人；有道德的人，一定是有知识的人。这是儒家代表人物的结论。

重视道德修养和重视知识修养是中华民族的灵魂和精神。

作为中华民族主流思想的儒家思想塑造了中华民族的精神和灵魂。所以，时至今日，在这种思想的影响和推动下，华人形成重视知识、重视道德的浓厚风气。

讲道理就是讲知识、讲道德、讲修养。

中华文明的古往今来

（香港） 陈佳荣*

一、从“文明的冲突”说起

2001年美国“9·11”事件以后，原来美国学者、哈佛大学教授塞缪尔·亨廷顿（Samuel P. Huntington），在1996年出版的The Clash Of Civilizations and the Remaking of World Order（《文明的冲突与世界秩序的重建》），不禁声名鹊起，备受重视。该书颇有见地，值得参考。其主要论点是：古代各种文明彼此罕有联系，近代世界冲突先是基于经济矛盾，第二次大战后则因政治意识形态而形成三个世界。冷战后，世界冲突的基本根源不再是意识形态，而是文化方面的差异，呈现为“文明的冲突”。当今世界格局表现为七八种文明：西方文明、东正教文明、中华文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、拉美文明以及可能存在的非洲文明。西方想建立一种“普世文明”，建立地球村，推行全球一体化，但却遭到其他文明的抵制，统一、安定的世界秩序难以建立。

这里不想对该书作全面的分析或作出评价性的结论，其论点和判断可由世界各国的学者共同来探讨。我只认为：亨廷顿等部分西方学者过分强调文明、意识形态等文化观念的东西，轻视古往今来掩盖在国际冲突背后的经济动因。在古代，不同文明的民族或国家为了经济生活而奋斗、革命乃至侵略，因当时经济关系的孤立而未形成世界性的联系；步入近代，西方资本主义为了推销产品、掠夺原料、输出资本而侵略非洲、美洲及亚洲各国。20世纪上半期，西方列强为了经济利益而爆发两次世界大战；20世纪下半期，冷战中的两大阵营形成表面上是因政治意识形态有异，其实苏联采取某种意识形态和其经济发展程度有关，美、英、法、德、意、日等与苏联对抗，犹如当年英、奥、普、俄等与法国对抗，以及英、法、俄、美、中等与德、意、日对抗；当今世界，美、欧、日等发达国家，和较落后的俄、中及其他发展中国家，其间也存在经济发展的严重失衡。美国打着自由、民主、人权、反专制、反恐怖等旗号，实则仍为其全球性经济利益、为掠夺能源等等而大肆扩张。

二、古今世界的几大文明

探索“文明”（CIVILIZATION），是个复杂的问题。如该词的含义及标准，目前国内外许

* 陈佳荣：香港龄记出版公司出版总监兼总编辑。

多学者都认为古代文明有六条衡量准则：文字发明，金属冶炼，城镇产生，商业贸易，政府出现，宗教信仰。但也不尽然，不可一概而论。至于现代文明的内涵，更须认真探讨。亨廷顿所举的七八种文明值得研究，如西方文明应分为美国文明和欧洲文明；东正教文明或应直接标俄罗斯文明，以免包含希腊等；拉美文明应突出印第安人的文化影响；以大文明而论，日本古代应归入中华文明系统。

文明的产生与地理、种族、国家、民族、宗教等有密切的关联。各种文明及宗教的古今演化往往呈现诸脉相承的有趣现象。下面试列一表，以示几种大文明及宗教的转承分合（古代本应有七大文明，包括印第安文明，此处暂置不论）：

古代几大文明： 希腊 罗马 两河 埃及 印度 中国

中古成几大教： 基督教 伊斯兰教 佛教 儒、道

诸宗教再分合：新教 天主教 东正教 伊斯兰教 印度教 儒道佛

现代几大板块：美国 欧洲 俄国 阿拉伯 印度 中国

代表性的族群：美利坚 日耳曼 斯拉夫 阿拉伯 雅利安 华夏－蒙古利亚

新世纪的组合：美欧日加澳新——俄中印阿马非

三、历史上的“红”与“黑”

历史上文明的形成，并非如汉文原意那样“文明”，而是与掠夺、镇压、革命、战争、侵略等暴力行为密切相关。马克思、恩格斯曾一再论述暴力在历史上的作用，中外也流行许多相关的格言。诸如：“强权就是公理”，“一将功成万骨枯”，“成则为王，败则为寇”，“枪杆子里面出政权”；“历史是由胜利者写的”，“革命是对内的侵略，侵略是对外的革命”，“暴力是孕育历史的催生婆”等等。

我们经常讲“正史不正”，因为被篡改，历史由胜利者写，后朝为前代修史。人们常以“红”象征革命，以“黑”指盗贼等黑社会，如通观中外历史，红与黑是对立统一的两方：红得发紫容易转黑，殷红鲜血凝固即转紫变黑。黑色暴力乃历史的原动力，赤贫举红旗革命成功可打下红色江山，倘若失败便被视为黑色盗匪。三合会在内地被视为革命的同盟军，在香港被定为不折不扣的黑社会。随着大陆经济的发展，人们渐渐关注“黄、赌、毒”问题，这些弊病要大力反，但须知一时难以避免，工业化必然带来苦难的历程，否则当年在英、德等国也不会产生马克思主义了。其实在历史上，男盗女娼从来是人类自古以来的天然职业、成功立业发达的无烟工业。不仅人际关系如此，就是国际间也是“大国抢——对外掠夺；小国丐——对外逢迎”；“大国盗——发动侵略；小国娼——发展旅游”。不过，从发展规律而言，黑社会 90% 要坐牢、10% 发达，打工仔 90% 世代被雇、10% 可能致富。今天美、英、法、德、意、日、加七大工业国，除了加拿大（再加上大洋洲的澳大利亚、新西兰等）属移民拓展外，哪一国不是发的战争财？当然也都承受不同的历史性惩罚。

其实，财富的标准一货币是人为定的。对母亲地球而言，人类迄今一分钱的财富都未创造，翻来覆去都是折腾地球的资源，并且造成很大破坏。货币的金本位或银本位都是人定的。当年美国赤字很大，基辛格说不管它，只发展科技就行，结果新科技使其变负债者为债权人。日本打下香港，印了军用票，一元换港币四元，连破纸都那么值钱。如果将来世界看

上中华文明，规定货币以瓷为本位，则宋瓷、元瓷的拥有者就发达了。

四、文明发展或更替的借鉴

人类文明的发展一方面与暴力有莫大关联，另一方面则与某一地区、民族的创造力分不开。这里不可忽略地理、民族性对历史发展的重要作用。例如，平原民族居于河川附近，以农业为主，呈现勤劳、忍耐、保守等特点，创造古代东方的“河川文明”；海洋民族具有开放、进取、冒险的性格，以船为祖国，发展出希腊、罗马式的“内海文明”；游牧民族的特点是骠悍、粗犷、豪爽；山地民族的性格是骁勇、执着、忠诚。地理及由此产生的民族性格肯定对人的创造力有影响，寒带人比较清醒、耐寒，赤道人在炎热下容易昏头昏脑。当然冷气机是个伟大的发明，对衣食住行（如夏天吃火锅、盖棉被）及人类生育有极大影响。

各族文明发展虽然有快慢，但都有自己的贡献，而且彼此间可因借鉴而少走弯路。近来欧、美、日发展速度很慢，好比男子百公尺跑已破10秒再提高零点零几极难，只好任对手赶上来。现代科技虽然极度发展，但人脑、人体本身未有质变，科学家的孩子放到孤岛仍会成鲁滨孙。除非向太空拓展，美、欧、日等在地球上仍然面临如何与落后国家共处的问题，并任由他国借鉴自己的经验教训，迅速地赶超自己。这种赶超不乏先例，如德国无须像英国经蒸汽时代的漫长岁月，径入电气时代；今日欧洲有些国家的电器、交通工具使用，仍停留在20世纪前期的水平；中国某些农村毋需伐木架电话线，而直接使用无线电话。

因此，摆在我们学术工作者面前的一项重任，就是如何汲取各国经验教训，加快本国工业化的发展。比方说，是否必须经欧洲那种由农村到城市起高楼大厦、再回农村盖乡间别墅的循环，可否直接把电缆架设到绿色地带，尽量少破坏生态而能享受现代文明？也许很难或根本不可能，因为人类历史发展一直出现否定之否定的各种现象：原始共产—私有财产—未来公有制；原始杂婚—出现家庭—家庭消灭；原始的男女同川而浴—封建一夫一妻制—现代欧、美、澳洲的天体营；非洲原始乐舞—贝多芬式的交响乐—现代的摇滚乐；远古以图画示意—文字发明—新的图像语言等等。各个链条的中间一环都是不可或缺的，可以缩短但不能超越。尽管如此，我们知识分子仍应为中华文明的事业而竭尽全力。

五、中华文明的延续与凝聚力

在古代世界的七大文明（两河、尼罗河、恒河、黄河、希腊、罗马、印第安）中，植根于黄河、长江的中华文明可说是保持至今最具活力、方兴未艾的古典文明。试观今日埃及、伊拉克等国面临外来威胁往往难以自保，印度被种族、宗教、民族纠纷而弄得精疲力竭，希腊、意大利的经济实力相当单薄，而美、英、法、德虽经济可观但缺乏悠长的历史传统（尤其是美国）。历史悠久可能是前进的包袱，但也能够化为动力。

中华文明的延续性，表现在她的文化传统之一脉相承，她的古老文物之不断出土，她的历史记录之完整无缺。除了古代伟大建筑（如长城、运河、故宫），发明（造纸、印刷、算盘、罗盘、火药）及特产（丝绸、陶瓷、茶叶）外，中国文字很值得大书特书。以汉语文为例，具有历史悠久、使用人多、范围广泛、方言繁杂等特点，是全球主要语文之一。世界上

古老的苏美尔楔形文字、埃及的象形文或印度的梵文，或早已消亡，或成为学者研究的对象，惟独中华文字却绵延数千年，迄今仍为世界最多人口的民族、国家所通用，并未见衰微之征兆。汉字能突破时间、空间的限制，做到：迭经古今变化，今人可阅古书；各地方言歧异，南北能读汉字。本来许多人担心汉字的信息化问题，怕其被现代计算机所淘汰，但汉字却已昂然进入二十一世纪，其笔划繁复得以缓解，文字简洁继续发扬，而在计算机中的兼容性比起其它语文实有过之而无不及。

中华文明还有一个凝聚力甚大的优点。到底其内涵有哪些令华裔走到哪里都忘不了，有哪些可以用来为现代化建设服务，值得我们认真研究。例如中华的饮食文化往往是外国唐人街的重要内容，也是最吸引外来游客的原因之一。可是在中华祖国，现在麦当劳、肯德基等快餐却使我们很头痛。美国人讲究实用文化：衣—牛仔裤；食—汉堡包；住—睡袋；行—旱冰鞋。我们能否制造一种中外顾客都喜欢的方便、干净、美味的快餐呢？

说到民族凝聚力，又得提到汉语文。她是中华文化传统不可分割的一部分，有着凝聚民族感情的向心力。一个华人或华裔，不论走到天涯海角，都可凭着汉语或汉字，迅速找到自己的乡亲。

六、中华文明的未来命运

中华文明过去如此辉煌，近代却开始落伍，其未来命运又如何呢？某些西方国家自己已经发达，目前停滞不前，但又不愿别人后来居上。目前我国的经济腾飞乃属历史必然，但时不我待。欧、美、日列强早已用尽各种手段发达了，总该轮到中国、印度了吧，接下去还有阿拉伯、马来及非洲各族，也会一步步跟上来。为了抢时间，我们首先要明白自己和别人的差距，包括时间和水平。如果打个比方，以社会革命和工业革命而言，我们起码己走上英国三百多年前、法国二百多年前、德国一百多年前的路。这些国家工业化的先后，都与其本国小农经济基础的薄厚、专制统治传统的淡浓相对应。俄国、中国自然会更慢些。

以上估计是否过于保守呢？我们现在国力不是颇强吗？当年法国、德国、意大利、日本的军力一度也颇强，但由于其专制势力太强，发展自由资本主义就不如英、美，而具有列宁所指出的军事、封建特点：以国家垄断来补充资本发展的不足。因此才会出现法国波拿巴主义与沙文主义、德国纳粹主义、意大利法西斯主义及日本的军国主义。当今世界除综合国力外，讲究人均水平，以此而论，中国相当落后，汉族不如许多少数民族。我们的老大难问题，是天文数字的人口，以及东、西区和上、下层差距过于悬殊。古代罗马平民天天都要洗澡，哪怕是上公共浴池；而从前我们有些地方人一生才洗三次（诞生、结婚、逝世），而历代官僚却在穷奢极欲中消耗祖国的民脂民膏。由此可见，我们的道路还是漫长的。如果以五百多年前意大利进行的文艺复兴、政教分离、宗教改革和后来英、法的启蒙运动，以及上述人均经济水平来说，中国比西方落后一二百年的估计应该是可信的。

当然，我们可借鉴他国的经验，少走些弯路，但必须建立在科学考察的基础上。我们学者的另一项重任是要学习当年的毛泽东，善于展开社会调查。经过二十多年的改革开放，我们农村的社会基础如何呢？小农自然经济的破坏程度如何呢？列宁说过，在一个农民的国度是无法消灭官僚主义的，因为愚昧和专制是一对孪生兄弟。通过周密的社会调查，可了解在

现代化过程中，由于社会矛盾的积聚，会否出现新的农民暴动抑或可能是市民骚乱，可向当政者提出解决的善策，以免出现不必要的社会动荡，否则届时“人斗人”的惨剧会消耗这些年来好不容易取得的成果。如果中国大乱，不是内争就是外战或开放边界，那全世界都要惊呼“黄祸”了。我们文史工作者应该发挥自己的擅长，总结历史教训，展开社会调查，成为当政者的智囊（文史学者快而准的远见必须受到充分重视），使中华民族文明腾飞的过程尽量正常化，以充分利用历史提供的机遇。

七、单一“普世文明”一时难以实现

中华文明既然有如此深厚的历史优良传统，又面临客观存在的千载难逢的机遇，中华各族自然希望把现代化和民族性有机地结合起来。我想这也是世界上一切大、小民族的衷心愿望。有些学者认为“普世文明”将出现：全球人具有共同的理念、信仰、政制、语文和生活方式。这恐怕不那么容易，不仅东方人一时难以接受，西方高层也别有用心。那些财阀及其御用政客、文人，先是通过侵略来发达，一旦由黑社会转成太平绅士，即以“大哥大”地位订下江湖规矩，不让后来者挑战其龙头老大的权威，或修改迁移自由政策不让别人分一杯羹。更有甚者，美欧列强还以民主、自由、人权等为借口，多方限制乃至干预落后国家的发展。

世界财阀也通过其代言人，推广先进统治落后甚至文明扼杀野蛮的理论，其基础包括人口论（生产发展赶不上人口增长）、优生学（优秀种族、阶层统治野蛮者）、进化观（物竞天择、生存竞争、弱肉强食）、精英制（唯创造绝大多数财富的少数精英者可以统治或生存）。目前，所谓“全球一体化”不仅受到发展中国家的反对，也遭到美、欧各国许多民众的抗议。

当前世界矛盾并不是简单的各种文明的冲突，不是美欧等先进民族要推行“普世文明”而落后国家要抵制全球化的进步趋势。实际上，综观世界历史，资本竞争从来无国际主义可言，落后的某国或某区要发展经济，必然受到先进者联合更落后者的拼命反对，并引发一次次世界性的战争及战后的列强瓜分世界。例如：法国要发展资本主义，先进的英国联合落后的奥、普、俄反之，引起拿破仑战争（应称第一次世界大战才对），后来有英、奥、普、俄瓜分世界的维也纳会议；接着德、奥要发展资本主义，先进的英、法联合落后的俄国等反之，出现了第一次世界大战及战后英、法、美瓜分世界的巴黎和会；后来德、意、日要通过对外侵略来发展，先进的英、法、美联合落后的苏、中等国反之，结果是第二次世界大战及美、苏瓜分世界的雅尔塔等多次会议。

发展工业化，小国未必需要对外侵略也可奏效，如瑞士、瑞典、新加坡等福利国家的成功。但大国多半要通过发动战争，才能实现资本原始积累。当今大国尚未发达的有俄、中两国。其工业化无人可帮，别国也不愿帮。前几年援俄的经费德国较多、美国最少。俄国如能自行发达最好，看来不可能，如国内经济有难，俄、美难免冲突，美、俄、中三角或美、欧、俄、中、阿几大板块的逐鹿不能忽视。不要轻易把俄国说成是美国的伙伴或中国的盟友，历史上俄国对我们的侵略最剧烈，那150万平方公里的失土就是明证。前几年，俄国因国力不逮，在南、阿等战争中均利用他人为其火中取栗，今日普京或可视为“当代的彼得大

帝”、“俄国的拿破仑”。是否如此，可以拭目以观。

八、反恐怖主义并非新玩意儿

“9·11”事件后，美国感受到奇耻大辱，利用反恐怖主义发动了阿富汗战争，并正在紧锣密鼓地准备攻打伊拉克。一时间各国因美国的严重损失及强大军备，无人敢说一个“不”字。而美国就利用这绝佳借口及大好战机，把海、陆、空军加快调至中东，以牢牢地控制最重要的能源所在地，连原苏联的加盟共和国及死对头巴基斯坦都准其建立军事基地。未来形势的发展，可能会改变冷战后的世界格局，非常值得留意。

恐怖组织炸毁了世界贸易中心的双座大厦，无异给现代资本主义的象征予以毁灭性的打击，但它并没有摧毁象征民主、人权的自由女神像。当年美国仗着此种精神，战胜了殖民者大英帝国；而今许多穷国也想仗着此种精神战胜新霸主资本帝国。这一恐怖事件伤害了许许多多无辜者，策划者以为可以给美国霸权主义以重大打击，但残杀生灵是伤天害理的，更何况从某种意义上说，这帮了美国政府的大忙：提高了它在人民中的声誉；有益于政客后台军火商、建筑商、保险商等等，给美国出兵全球提供了最佳的借口——反恐怖主义，以代替从前的反法西斯主义、反共产主义。

说反恐怖主义是借口，是因为在历史上从来就有各色各样的恐怖主义，而非自“9·11”起始。所谓恐怖，系指用极端残忍或阴谋暗害的手段来杀戮人类或其它有益的生物。但以发动者的身份言，则有种族恐怖：欧洲人之消灭印第安人，美国种植园主及三 K 党之奴役、残害黑人；有国家恐怖：纳粹德国之残杀犹太人，日本军队之南京大屠杀；有民族恐怖：蛮族之血洗西罗马帝国；有宗教恐怖：天主教会等发动的十字军东征；有团体恐怖：国民党在大革命末期发动的白色恐怖，林彪、“四人帮”之流在文化大革命中的“红色”恐怖；有个人恐怖：对美国总统林肯、肯尼迪等的暗杀。因此，切不可被新幌子所迷惑，而失却对古今历史本质的清醒判断。

九、各种文明的取代或互补

在中外历史上，恐怖主义不是新玩意儿，而霸权主义的兴衰更是屡见不鲜。凡是标榜霸权、帝国、独神而排斥他人、别国或异教的，不是难以实现，就是最终垮台。例如罗马帝国曾经盛极一时，如以西、东两国论，前后达一千多年，比中国的西周加东周还长，结果也难免覆灭的命运。另如波斯帝国、亚历山大帝国、秦帝国、汉帝国、唐帝国、阿拉伯帝国、查理曼帝国、神圣罗马帝国、蒙古帝国、奥托曼帝国、帖木儿帝国、莫卧儿帝国、沙俄帝国、大清帝国、拿破仑帝国、奥匈帝国、德意志帝国和第三帝国等等，最初也是声名赫赫，最后终如昙花一现。

以宗教来说，亚洲的西、南部是世界众多宗教发源地，包括犹太教、基督教、伊斯兰教、拜火教、摩尼教、婆罗门教、佛教。但在这些地区，尤其是诸种一神教诞生的西亚，千百年来一直存在绵延不断的宗教冲突与战争，迄今犹未见有稍息的端倪。其中有一个突出的原因，即发动者往往标榜自身信仰的宗教旗帜，而其宗教多属独一无二、唯我独尊、排斥一

切、有我无他的一神教。与此同时，另一历史现象却堪当引起人们的注意：在亚洲东部，宗教冲突与战争比较少见，或不那么剧烈。犹太教、基督教和伊斯兰教在其故乡，曾长年累月发生严重矛盾，以致“圣战”的口号不断回荡在西亚的上空；而当它们离开本土而向东播迁，那种暴力冲突的“火药味”就逐渐减弱，不仅彼此之间，就是与中国等地的道教、佛教，也常能“和平共处”而相安无事。

以福建泉州为例，她号称“古代世界宗教博物馆”，各种不同宗教的遗存千百年来都集中在这一东方的小城，完好而无缺。这除了证明它们一直和平共处、睦邻相存外，简直难找到更恰当的解释了！至于被誉称“现代世界宗教展览馆”的香港，同样以其兼容、宽大的胸襟，向世人表明：爱好各族和平、尊重宗教信仰是中华民族的传统美德。当今，国际紧张局势并未消除，而国家无论大小、富穷、强弱，都应该奉行与他国、他族、他教“和平共处”的政策。各种文明不应互相排斥，而应彼此取长补短。在这一方面，中国优良的历史经验是值得认真汲取的。

美国在冷战结束后，成了全球的独霸。但它建国不过200来年，比起当年的罗马帝国差很多，而西罗马帝国的覆没正是前车之鉴。罗马征服了众多蛮族，帝国建立了条条通罗马的坦平大道，其文明水平在当时可谓一时无俩，比同期的中国不遑多让。但蛮族竟在学习罗马的文明之后，消灭了罗马。历史上落后民族常打败先进民族，结果却被战败者所同化：古代外国有蛮族之攻打西、东罗马；中国有北方五胡之对付西、东晋朝，蒙、满两族之先后入主中原；美国今日文明乃拜当年英国等所赐，而当代美国文明又被亚非国家、民族所学习和追赶，世贸中心大厦的轰然坍塌，正是师美长技以制美之一例。

十、世界走向大同之路漫漫

美国想以其模式来统一、改造和统治全世界，但各国偏偏不识好歹而不买账。不错，世界大同是各种宗教、哲学创始者的共同理想，但要实现却路漫漫其修远兮。以历史上的社会形态而言，吾人曾见过“有力闯荡天下”（靠狩猎维生）、“有权横行天下”（以农业为本）、“有钱旅游天下”（依工商运转）等数种，也许过了许久之后，人世间终将出现“有才名闻天下”（凭科技推进）乃至“有理走遍天下”（按正义判断）等社会的奇迹。这岂非老子、释迦牟尼、耶稣、穆罕默德们早就应许大众之诺言？届时“善哉”、“南无阿弥陀佛”、“阿门”、“色兰”之声或将响彻云霄！

我们读书人虽然自视清高，然从来都像皮上毛一样，依附于武人、国王、地主、工厂主或商人，充当“文丐”（“斯文乞儿”），即所谓“皮之不存，毛将焉附”。但在今日世界，科技人才的作用越来越大，故未来“臭老九”成“香帅”的可能不是没有，彼时离世界大同应已不远。如能如此，我们切不可再做毫富未创的地球不肖子，一方面要善于保护家园——地球母亲，一方面要向太空拓展，为地球创造第一分钱！

综上所述，中华民族文明在世界历史上，占有一个重要地位，既古老又年轻。我们与西方文明存在一些差距，我们又得到前所未有的发展机遇。因此，举国上下应不断努力，为民族的跃进、祖国的腾飞，以及真善美的世界文明之共同缔造，而作出自身应有的贡献！

论中华民族伦理道德教化的辅助系统

郑晓江*

中华民族传统道德体系由三部分构成：伦理道德的理念系统（如神圣之“天”，如先验之善性）；伦理道德的范畴系统（如仁、良心、诚、敬、忠、孝、悌、义等）；伦理道德的辅助系统。正因为中华民族传统道德体系采取了最具稳定性的“鼎足而立”的方式，使其生命力极强，普泛性极广，堪称人类文明史上的奇迹。本文将集中探讨传统伦理道德辅助系统中的主要方面，以期引起方家的重视。

在古代中国，传统伦理道德主要是通过蒙学、家训、祠堂与神灵崇拜等辅助性系统深入百姓日常生活的。这些辅助性手段有着极大的道德整合力量：一方面，它通过具有血缘血亲关系之家长的口传身教，使可能给人带来不便不适的传统伦理道德规范具备了亲合性与人情味，使人们极自愿地遵循之；另一方面，它又使传统伦理道德具有了某种神圣的超越性，使人们对之产生敬畏感和崇拜意识，于是能极自觉地践履之。二者共同的作用，使中国传统伦理道德真正从理念转变为范畴，又进一步化为大众日常生活里实际遵行的规范。

一、古代中国启蒙中的道德教育

中国古代被奉为重要经典的《礼记·曲礼上第一》云：“人生十年曰幼，学；二十曰弱，冠；……”所谓“幼”既有幼弱之意，即躯体四肢为新生，还幼嫩，又有幼稚之意，即智力未启，对世事茫然不知，属于蒙昧状态，故而需要“学”。在中国古代社会，对孩童的启蒙教育在社会整个系统中占据着极为重要的地位，许多大学问家亲自编撰教材，社会上遍布诸如书馆、乡学、村学、家塾、冬学、义学、社学等不同名称的具体教育机构，孩童凡有条件者均可人内学习，直至成人。中国传统启蒙教育的宗旨概而言之有二：一是使稚童懂得事物的一般知识，除去暗昧不明，这样就使幼童逐渐地由主要受本能控制的生物人向主要由理智指导的社会人转变。二是“蒙以养正”，重在对幼重进行道德品行方面的教育，使其能够与家庭、社会各层次的人有规有矩地交往。在中国古代社会，人们普通认为，任何人只有在道德上有所造诣，才能够在社会上立足，才有发展的前途。所以，“养正”的观念是贯穿于中国古代启蒙教育始终的核心精神。

在中国古代教育家看来，孩童之“蒙”，主要的不是在器物之知的蒙昧，也不是对日常生活琐事之知的蒙昧，最根本最重大的蒙昧是对人何以为人的伦理道德性不知不晓。所以，

* 郑晓江：南昌大学哲学系教授。

启孩童之蒙最重要的不是具体之知识的学习，而是为人之道的训导，也即是要使人从“生理人”而“心理人”，由“个体人”而“社会人”。

人一诞生并发育长大，首先都是“生理人”：有各种生理性器官，派生出各种生理机能，为维持活力，必摄取物质，消化物质，吸收养分，排除废物，这即所谓“生理人”；在此基础上，人又有了精神，有了心理性的活动，是为“心理人”。一般而论，人的观念、意识、心理活动等能加强“肉欲”，亦可抑制“肉欲”。孩童自然是人的生理性本能大于人精神心理性的生活阶段，在中国古代教育家看来，必须施以强化心理人性质的教育，使孩童逐渐地知道要以伦理道德的准则压抑人的生理本能，控制“肉欲”。但仅仅做到这一点还不够，因为，从生理人到心理人，只是人们从放纵肉体性欲望转变为对精神性生活的关注；人们还需进一步把自我的生活与他人的生活及社会的生活加以沟通，看到处理人际社会关系更为重要，并从协调这些关系入手来安排自我的人生之路和生活模式，如此，个体之人就转化成了“社会人”，只有到这种生存状态，中国古代教育家才会认为．一个孩童终于“成人”了。大教育家朱熹在《召答余方叔》中说：

> 天之生物，有有血气知觉者也，人兽是也；有无血气知觉而但有生气者，草木是也；有生气已绝而但有形质臭味者，枯槁是也。是虽其分之殊，而其理则未尝不同，但以其分殊，则理之在是者不能不异。故人为最灵，而备有五常之性，禽兽则昏而不能备，草木枯槁则又并与其知觉者而亡焉。

在朱熹看来，天下之物略可分为三大类：—是有生命力和知觉感觉之物——“人兽是也”；二是有生命但却无感觉知觉的植物——“草木是也”；三是无生命无知觉的物——“枯槁是也”。这三类物同为“天”所生，虽有不同的形貌和状态，但其“理”则相同；又因其为“分殊”，“理”就有不同的表现。所以，“人”这种物为何为万物之“灵”、最为天下贵呢?就是因为人有“五常之性”，这是其它动植物所没有的，故而是“人之为人”的本质所在。所谓“五常”，即“仁义礼智信”的道德伦理规范。这样，在中国古代大教育家看来，对孩童道德操行的启蒙就不仅仅是一种一般的为人处世的教育，它决定了一个人是“成人”还是“为禽兽”的重大问题，所以伦理道德的启蒙被中国古代的启蒙教育列为头等大事。这里仅举《弟子规》为例来说明之。

清代山西绛州秀才李毓秀熟读《论语》，深受儒学推崇伦理道德思想的浸润，他以《论语》中“弟子人则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文”为宗旨，穷数年之力，撰成了启蒙教材《弟子规》。这本教材一经面世便受到社会广为赞颂，许多州、县官府指定这本书为私塾、义学学童的必读书，它的流行甚至压倒了声誉甚隆的《三字经》，成为清代采用最广的启蒙教材。

《弟子规》共分五部分，第一部分《总叙》写道：“弟子规，圣人训。首孝弟，次谨信，泛爱众，而亲仁，有余力，则学文。”

这里把《论语》中的“弟子人则孝……”一章的内容视为中国最大的圣人孔子对童蒙的训导，并认为，“孝弟”为首，次则“谨信”，次则“泛爱众”，次则“亲仁”（亲近有仁德的人），最后才是“学文”，即对一般知识的学习。

《弟子规》从第二部分开始，就对总纲逐条展开阐述。如对“入则孝出则弟”一句的阐释：子女对父母，应答要快，父母要自己做事一定要勤勉，对父母的教训要恭恭敬敬地听从，对父母的责备也要顺从。要关心父母的起居寒暖；出外要禀告父母，居则要有定所，择业不得随意更改。虽然是小事微物，也不得擅自做主，必告父母后方可行之。要亲父母所好，去父母所恶。要爱护自己的肌肤，因为若受伤必引起父母的忧伤；要谨修自己的品德，因为若德行不好，会使父母受到羞耻。《弟子规》特别指出，父母对自己非常爱，做一个孝子是不难的；而在父母非常讨厌自己时，仍然对父母竭尽其孝，才真正是一个孝子。父母若有过，弟子可以反复劝谏，但要和颜悦色，即便受委曲也不能有丝毫怨恨。父母若有疾病，弟子应先尝汤药，昼夜侍候在旁。若父母亡故，则应守孝三年，夫妇分处，常思念父母以至悲伤到极点，不能吃酒肉。尽丧礼则应按时祭祀，事死者如同生前。

这一段文字实际上是把事父母以“孝”具体化了，从顺从父母之意开始到择业起居，从修德进谏到关心父母的生老病丧，各方面都有具体的规定。这种从日常生活入手的具体而微的说教，当然比较符合对孩童的启蒙。

接下来，《弟子规》把“孝”道推而广之，具体阐述了兄弟姐妹之间、长与幼之间、尊与卑之间在进退、言语、行事中的规范。总的精神是兄弟要和睦，对尊对长要恭敬顺从，进退有方，答问有礼，等等。

《弟子规》的第三部分是对“谨而信”的阐述。要求人们应该早起迟睡，珍惜时光。晨起要勤于盥洗漱口，便溺之后应洗手。穿衣要正，鞋袜要齐，放衣冠要整齐，勿使污秽沾上。对饮食要适当，年少之人不要醉酒，走路要端庄，行礼要恭敬，揭帘不使有声响，处处小心谨慎，遇事不要匆忙，不要有畏难情绪，等等。

《弟子规》中对人们衣食住行等方面的详细规定，贯穿的是谨慎二字。接下来，《弟子规》要求人们不应落人“诈”与“妄”，要做到守信。说话讲信用是为人的头等大事，平时少说为佳，不要花言巧语。眼不见之事不要轻信，知之不清的事不要乱传，不要轻易许诺，说话吐字要清，不要说彼道此管闲事，要向好的榜样看齐，遇见人做恶即自我反省有无同样的毛病，要交好的朋友，疏远有恶习者。无心犯的过是“错”，而有心犯的“错”就是恶。意思是说，“错”是可以原谅的，而“恶”则不可原谅。一个人必须时时警惕，常常改过，这样才能品德精进。

《弟子规》的第四部分主要谈“泛爱众而亲仁”。这部分首先说到人都生于天地间，是同类，所以应该互相亲爱。德行高者，人们自然敬重；才气大者，声誉自然大，人们绝不会因为某人容貌漂亮和自吹自擂就敬服和尊重他的。自己有才能不要自傲，别人有能力不要去故意贬低，不要去谄媚富者，也不要去骄横贫者，不要以贫弃故人，也不要因结新而弃旧。别人忙时，不要去打搅；别人心不安时，不要与他说话。为人要扬别人之善，不要去揭他人之短，规劝别人行善去恶是德行好的表现。在获取与付出的问题上，“取”要少而“与”宜多，做一个谦谦君子，要己所不欲勿加于人，要报恩而忘怨。对待婢仆，要端庄高贵仁慈宽厚。平时要以理服人而不以势压人。总之，是人就要亲近于“仁”，做到“泛爱众”，否则就有无限害处，成为小人。

《弟子规》的第五段谈的是“行有余力则以学文”。首先谈到一个人若无道德的精进只顾“学文”，则长大后必浮华，成不了大器；而一个只顾道德修养“不学文”者，则事理不明，

固执己见。所谓“学文”，按《弟子规》中的说法，就是读书要心到眼到口到，不要读此慕彼，应循序渐进，有疑问必随时请教，有心得著之札记，书房要清洁整齐，心要端字要正，历代的圣贤典籍观后即时放回原处，勿使杂乱，而非圣贤之书一定不要去读。

《弟子规》文字不多，三字为句，通俗易懂，读之朗朗上口，加之以阐释被奉为经典的《论语》为宗旨，使其大受社会的欢迎。综合起来看，这本启蒙教材把孝、悌、仁爱、信等中国传统的主要道德规范具体化为人们吃、穿、住、行中的准则，孩童在学习的过程中，接受的是一整套道德的教育和为人处世准则的熏陶。

在中国古代，伦理道德几为每一部启蒙教材的核心部分，如《三字经》云：“父子恩，夫妇从，兄则友，弟则恭，长幼序，友与朋，君则敬，臣则忠，此十义，人所同。”这是从人与人之间关系的“伦”，提出处理这些关系的“道”，是为伦理道德。在中国古代教育家看来，人们只有首先处理好了“人伦”之间的关系，才能进而处理好与社会（国家）之间的关系，才能真正成为一个“人”。

二、古代中国家训中的道德训诫

在浩如烟海的中国古文献中，有一个特殊的门类，称为家训。据《中国丛书综录》载，仅专著性质的家训就达117种之多，至于散见于诗文、书信、格言警句等处有关家教的言论更是汗牛充栋，数不胜数。家训，即长辈对晚辈的主要为伦理道德的教诲、训导和劝诫，它成为中国传统文化中一大组成部分，为世人所称道。

据有关专家研究，早在先秦时，就出现了专门的家教书，称《太公家教》，此书已佚，但却是中国家训的滥觞。延及东汉，马援著《诫兄子严敦书》，三国时诸葛亮撰《诫子书》，词语恳切，读之令人感动。西晋杜预著《家诫》，对子孙循循善诱，充满着父爱之心。北齐的颜之推写了《颜氏家训》，全书共七卷二十篇，训导子孙如何立身处世，怎样立志成才，以及提出了处理家庭和人际关系的各种准则，这部书成为中国古代家训的扛鼎之作，被誉为“古今家训，以此为祖”。唐代有关家训的专著较少，进入宋代，中国传统文化日趋成熟，加之理学大盛，更加强调人们的“修身”和“齐家”，于是家训类的书也就层出不穷地大量涌现，如北宋司马光编写的《司马温公家范》，共十六卷，主要汇聚了儒家经典中关于处理家庭关系的各种准则及历代涌现出的符合正统观念的楷模典范性的人物事迹，由于理论与实践并重，对中国社会产生了经久不衰的影响。南宋袁采撰《袁氏世范》，分“睦亲”、“处己”、“治家”三卷，共二百余条训示，影响也很大。元代郑太和著的《郑氏规范》，亦有一百六十八则训示，内容涉及家庭教育的各个方面。至明清两朝，拟定家训类著作的风气更盛、如明代庞尚鹏的《庞氏家训》、杨继盛的《杨忠烈公遗笔》、姚舜牧的《药言》、吴麟徵的《家诫要言》、孙奇逢的《蒋氏家训》等等。清朝蒋伊的《孝友堂家规》、许汝霖的《德星堂家订》，还有《郑燮家书》、《曾国藩家书》等等。这些家训类著作一般是家长们以自己饱经沧桑的人生经历为基础，以优美感人的语言向儿孙辈传授丰富的治家经验，企盼以此使后辈能够修己正身，诚心立志、读书明理、成圣成贤，这是大的方面的要求；其次则希望家人能够世代和睦、节俭持家、勿骄勿奢，为善去恶、清心寡欲、从容处世、交友远佞、养生延年，等等。

由于家训是为父为长者向为子为小者的教诲，它背后的强力支撑物是血缘关系，因此使

之饱含人间至情，读后感人至深，且哲理盎然，人间之理尽蕴含其中矣。故而家训著作早已超出了特定的一家一户的范围，成为社会上广为流传的读物，对中国人为人处世的方式、中国家庭家族的存在模式等产生了巨大的影响，又因为中国古代早就有“家”、“国”一体观，认为人们“修身”后才能“齐家”，“家齐”才可“治国”，进而“平天下”，所谓在家是孝子、在国才会成忠臣之类的说法就典型地反映了这一点。所以，中国古代的家教、家范、家诫、家规、家训等等实际上对中国传统伦理道德的现实化过程和政治的运作等产生了重大的影响。

中国古代的家训，基本上都把君子贤人的模式立为子孙做人的楷模。所谓“君子”、“贤人”主要是指其道德境界崇高、道德操守和实践坚定而言的。《杨忠烈公遗笔》云：“心为一身之主，如树之根，如果之蒂，最不可先坏了心。心里若是存天理，存公道，行出来便都是好事，便是君子这边的人。心里若存的是人欲，是私意，虽欲行好事也有始无终，虽欲外面做好人也被人看破。你如根衰则树枯，蒂坏则果落，故吾要你休把心坏了。”杨忠公即有忠臣美名的杨继盛，他因弹劾权相严嵩十大罪状，被下狱受酷刑，最后被杀。在赴刑场之前，写下留给妻儿的遗笔，成为脍炙人口的家训。在杨继盛看来，做君子关键在“心”，一个人心存天道天理，办事为人自然是个君子；而人若心存人欲，则办事做人就会坠入小人之列。有些人在行为中也能做些好事，但内心则想着私欲，做好事的目的是为赚来美誉或其他方面的实际私利，那么，此人仍然是小人而非君子。所以，修己正心是做君子的第一要务。杨氏继续教诲儿子说：“心以思为职。或独坐时，或深夜时，念头一起，则自思曰：这是好念是恶念？若是好念，便扩充起来，必见之行；若是恶念，便禁之勿行。”“念”是人还未付诸实施的某种看法，杨继盛要求子孙们修身克己到连一点点恶念也不允许冒出，可见其诲人之严了。

“君子”、“贤者”在日常生活中表现比较突出的是说话忠诚老实，为人讲究信用，行动则厚道恭敬，所以中国古代的家训多以此来教家人，如《袁氏世范》云：

> 言忠信，行笃敬，乃圣人教人取重于乡曲之术。盖财物交加，不损人而益己；患难之际，不妨人而利己，所谓忠也。有所许诺，纤毫必偿；有所期约，时刻不易，所谓信也。处事近厚，处心诚实，所谓笃也。礼貌卑下，言辞谦恭，所谓敬也。若能行此，非惟取重于乡曲，则亦无人而不自得。然敬之一事，于己无损，世人颇能行之，而矫饰假伪，其中心则轻薄，是能敬而不能笃者。君子指为谀佞，乡人久亦不归重也。

南宋袁采写的《袁氏世范》被后人推为“《颜氏家训》之亚”，影响巨大。他释“忠”是以不利己为旨，要求人们在金钱和财物的来往中，不做损人利已之事；而在危难之中，又能够不为自己的利益而妨碍别人。至于“信”，则要求人们答应过的事，要不折不扣地兑现，曾经和别人约定过的会面，办某事，就一刻也不得迟缓。而“笃”之意在于处事中厚道诚实，这是很不容易做到的，“敬”则指说话时要谦虚、恭敬、礼貌。袁采告诉家人，一个人既做到了“忠”与“信”，又具有“笃”与“敬”的品性，就不仅能得到乡邻的敬重，而且做任何事都可获成功。袁采指出，恭敬谦虚一般人易做到，但若没有内在的忠厚诚实相配合，则落

人虚伪之途，成为好奉承谄媚者。久而久之，必会丧失人们的敬重。

在中国古代家训中，教诲子孙节俭持家是父辈们共同的心愿。古代社会，生产力低下，谋生不易，成家立业十分艰辛，使俭约成为世人交口称誉的美德。作为家长，对获取生活资料聚积家产的不易更是有切身的体验，一方面他们希望子孙不要败坏家业，另一方面要求子孙在勤俭持家的过程中，使家业越来越大。故而在众多不同的家训里，家长们苦口婆心地劝说儿孙要节俭朴素，力戒奢侈。《庞氏家训》专列“禁奢靡”条，内云：

> 子孙各要布衣蔬食，惟祭祀宾客之会，方许饮酒食肉，暂穿新衣。幸免饥寒足矣，敢以恶衣食耻乎？他如手持背负之劳，力能自举，不必请人供使令之役，幸不为人役足矣，敢役人乎？尺帛、半钱不敢浪用，庶几不至于饥寒。

这里道出了“禁奢靡”的根本方法是“知足”：要满足于布衣蔬食、免于饥寒，又何奢望于山珍海味、锦衣绸缎？要满足于不为人役使，又何敢奢望于事事役使他人？所以，要格外珍惜那怕只是尺帛半钱，把肉欲降低到最小，如此方可使家业稳固兴盛，不致衰落。《庞氏家训》接着对家庭开支的各个方面作了更详细的规定：“亲戚每年馈问，多不过二次，每次用银，多不过一钱。彼此相期，皆以俭约为贵，过此者，拒勿受。其余庆吊，循俗举行，不在此限。待客品物，本有常规，如亲友常往来，即一鱼菜亦可相留。……亲友往来，拜帖、礼帖、请帖、谢帖俱单柬，不用封筒。造酒，先计每年合若干，计用银若干，量存一二盈余，以备他费，各登簿查考。若饮酒，不许沉醉，非惟乱性，抑亦伤生，世多死于酒，可鉴也。”这种细致入微的规定，看似繁琐乏味，但对勤俭持家而言，确为金玉良言。在中国古代，生活俭朴，力戒奢侈浪费，不仅仅是对财富的重视和节约，不仅仅是获得所谓“会过日子”的美誉，它还是一种社会普遍提倡、百姓赞赏的美德。中国古人积长期的生活经验，一方面看到由俭入奢易、由奢入俭则难，所以要力戒奢靡之风，保持俭约；另一方面又看出了人们奢侈贪欲不止，好了又想再好，多了还要再多，欲望永无止息之时，于是败坏了品德，产生种种非份之求非份之动，终则致人身败名裂、家破人亡。所以，历代所有家训无不教诲子孙即使家有巨资，亦应保持俭朴的生活、节约的习性，如此才是治家的正途。这一点对今天的中国人而言，也是有启迪意义的。

如何使家庭和睦、父子妯娌等皆得其乐，使家道兴盛、光宗耀祖，这是中国古代家训重点要解决的伦理问题。盖家庭是以血缘关系为基础的共同生活体，故其间能以长辈与子辈的上下关系来定格规范，且能以亲情、恩情来加以维系，这是家庭能够稳定的基石；但另一方面，家庭又是个经济生产及消费的单位，劳作及利润的不均等是家庭内部离析力产生的根源；此外，儿女婚姻的结果，是使异姓者进入家庭，其习性、观念、好恶等均难以完全整合于新的家庭，这又埋下了家庭矛盾的导火索，等等。诸如此类的原因，使温情脉脉的家庭常常演变成火山爆发、分崩离析的场所。由此中国古代的家训谈论家庭和睦的言论特别多，目的就在于避免这种后果，维系家庭的稳固与和谐。清代理学大家孙奇逢撰《孝友堂家规》，对此有许多精辟的见解和实用的教诲。其云：

> 齐家之难，难于治国平天下。家迩天下远，家亲天下疏。何以难？曰：正惟迩

则情易辟，正惟亲则法难用。夫家之所以齐者，父曰慈，子曰孝，兄曰友，弟曰恭，夫曰健，妇曰顺。反此则父子相伤，夫妻反目，兄弟阋墙。积渐而往，遂至子弑父，妻鸩夫，兄弟相仇杀。庭闱衽席间皆敌国。从来均平天下之人，每于此多动心忍性，盖法制所不能来，禁令所不能施。以此思难，难可以知矣。

孙氏明确指出，把家庭治理好的难处远远大于治国平天下。因为对每个人而言，家庭与己最为切近，因亲情所致而无法铁面无私地实施法。所以，如果为父者能仁慈、为子者能孝顺，为兄长者能友好、为弟者能恭敬，做丈夫的能刚健、做媳妇的能顺从，那么，此家庭一定和睦，长者可享天伦之乐，儿辈们则能和睦共处，其乐也融融。如果情形相反，父子、夫妇、兄弟、妯娌就反目为仇，互相伤害，则亲情荡然无存，家庭分崩离析，甚至互相残杀，演出一幕幕人间惨剧。孙奇逢又耐心地分析道："何张公艺九世同居，得力在忍。夫同居义取于和，忍则情有不堪，而袭同居之名，似非君子所贵。曰必有忍乃其有济，忍正所以成其和也。如心实不和，强为含忍，势必至积怒深怨，决裂不可收拾。"在孙氏看来，"和"乃是齐家的第一要求。但此"和"不能勉强，不能强为之"和"，一定要从心中自然流出，是一种自觉的选择和主动的行为。如张公艺九世同堂，世人称道，但问其何能如此？张曰：唯忍而已。孙奇逢认为，若心中实不"和"，却为了"九世同堂"而强"忍"，则定会怒气越积越多，而怨恨则越积越深，终必一发不可收拾，家庭离析而分崩。孙氏又指出："治家不齐多因妯娌不和，遂伤兄弟之好，或妾恃宠以夺主母主权，至继母毒害前妻子女，其祸人身家、败人品行更甚。当何道以害之？曰：《易》不云乎，君子以言有物而行有恒。《诗》曰：刑于寡妻，至于兄弟，以御家邦。此千古家规也。身范不端，向妇人女子求齐，道无由矣。"孙氏认为，"家不齐"的另一主要原因，是妯娌、妾、继母的行为不当所引起。这三者都是家庭的"外来者"，若不自重，不安份守己，则会引起父母、兄弟、子女的不和乃至激烈的矛盾。孙氏认为，这种不和，完全是由于家长身不正的缘故，要以身作则，以严格的礼仪和家规约束全体家庭成员，这样才能免于灾难临头。孙奇逢在《孝友堂家规》中提出了十八则规范，"愿与子若孙共勉之"：

安贫以存士节，寡营以养廉耻；洁室以安先灵，齐躬以承祭祀；
既翕以协兄弟，好合以乐妻孥，择德以结婚姻，敦睦以联宗党；
隆师以教子孙，勿欺以交朋友，正色以对贤豪，含洪以容横逆；
守分以远衅隙，谨言以杜风波，暗修以淡声闻，好古以择趋避，
克勤以绝耽乐之蠹己，克俭以弃饥渴之害心。

这十八则家规，从人的修身保持节操开始，次第谈到了以不营私利而养成廉洁知耻的德性，要慎重对待祭祀先祖之事，要团结友爱兄弟，和睦妻儿，选择有德之女成婚，以诚实的态度结交宗族乡间，以尊敬教师来教育子女，以信实的原则与朋友交，守己以远离挑衅和嫌隙，言谈谨慎以杜绝风波，潜心道德修养而淡泊名誉，遵循古训来决定取舍，用勤俭杜绝享乐的腐蚀，以俭朴来免于因饥渴做损害他人之事。由这些家规来看，孙奇逢从人品格的修养到家庭的治理，从社会交往到人际关系，乃至为人处世的准则等各个方面都考虑到了，确实是

“齐家”和为人处世的至理名言。

中国古代的家训饱含长辈殷切期盼之情，以父辈们丰富的生活阅历为基础，道出了许许多多治家、修身、交友、为人、处世的道德规则，其中许多具有永恒性的价值。

三、古代中国祠堂、寺庙与宫观中的道德教化

中国传统社会中的蒙学与家训在道德教化方面曾经产生过很大的作用，但多集中于官宦之家，或有一定资财、有一些文化积累的家庭之中。广大百姓，特别是那些因为没有钱财、没有机会受教育者，他们获取道德教化的途径何在呢？可以说多半是通过祠堂、寺庙、宫观，以及民间说唱文学、鬼神精灵故事、历史演义、戏曲等等途径获得的。虽然这些途径显得异常复杂，但效果却惊人。中国传统伦理道德的理论体系是化解成通俗易懂的文本，通过不同的管道而逐渐渗人最底层、最普通的民众生活之中，并发生着巨大的影响。

比如通过祠堂施予的道德教化，形成了对古代中国平民百姓强烈的道德约束。

中国传统社会在人际关系上始终未能削弱血缘的亲情纽带，相反，一直到近代以前，从人的思想观念到社会的实际运作，血缘、血亲关系都得到不断的强化。这种现象产生的基础是传统的小农经济，因为家庭和家族是这种生产方式最佳的生产单位，男耕女织、日出而作、日人而息是最好的劳作形式，其直接后果是中国广大的农村采取一种聚家聚族居住的生活方式。中国古人“家”这个概念是与特定的地域、姓氏、血亲和宗亲紧密联系在一起的，是与中国古代民众强烈的“根”与“本”的集体无意识和心理定势密不可分的。所有这些经济的、观念的、生活的和心理的东西全部集中体现在遍及中国大江南北的祠堂文化中。

如果说，中国传统的知识分子、士大夫阶层是从“庙学合一”的学校获得儒家伦理道德的知识并在对“圣师”的祭祀仪式中获得超验的道德价值之源的话，那么，中国广大的民众，尤其是经济条件不允许其获得完整教育的社会低层大众，则主要通过祠堂，以及由此而强化的家庭、家族、家法、族规中获得伦理道德的训导的。谢长法先生在《祠堂及其社会教化》一文中指出：祠堂社会教化的途径和方式之一是通过祭祀祖先以敦教化。在祭祀时，一般要读谱，使族众了解家族的光荣历史，讲述先祖的“光辉业绩”，以励族人；还要宣读族规，以教育族众；参加祭祀的人要思念祖宗遗训及遗范，以教育自我。祠堂祭祀是人们对先祖的自然情感，依靠根深蒂固的宗法观念和宗法伦理道德，适应家族社会的经济结构和社会结构特点所产生的文化心理需要，它比一般的宗教活动更能影响人们的思想和行为。通过祠堂雍雍睦睦的祭祖活动，加强了血缘内部的凝聚力和向心力，特别是通过强调家族内部的上下尊卑伦序，宣传了以孝悌忠信为核心的伦理道德，提倡了子女对父母、子孙对祖先的孝道，从而在家族中，人人视家族为整个单位，视孝友为家族行为的准绳。[1]可见，普通百姓因血缘关系在同宗的祠堂内受到相当完整的伦理道德教育，不仅有孝悌忠信等道德目的教育，而且还可具体感受到家法族规的道德惩戒力量，同时在面对祖宗灵位的虔诚祭祀中人们还获得了一种超越的道德价值之源，从而坚定了其践履道德的行为。

可见，祠堂文化、宗族文化在中国传统社会有着许多重要的功能，除为中国民众提供一种血亲相系的生活方式之外，它还是中国社会伦理化的重要基础。在家庭内部，人们是通过父与子、夫与妇、兄与弟的三伦来确定自己的地位、承担自我的责任和义务的。这三伦通过

宗族而扩展为同宗同祖者相互间的伦理规范，再通过涵有亲情的地缘关系，扩展为同乡、同学、亲属、外戚，以及亲属的亲属、外戚的外戚等关系间的伦理规范。这些家庭伦理扩展的结果是社会关系的伦理化，人与人之间的社会交往也被纳入遵循家庭（族）伦理道德规范的轨道。

中国百姓还从寺庙、宫观以及神灵崇拜中获得大量的道德教化。佛教从东汉时传入中国，曾与中国传统文化有过相当大的冲突，发生过“沙门”要不要敬王者的问题；儒家学者则斥责佛教出家修行的方式是破坏伦理道德，无父无君；也出现过“三武一宗”大规模的世俗政权灭佛的事件。但经过历代高僧的艰苦努力，以及中国知识分子的不懈阐释，加之佛教的宗教神秘色彩及解脱苦难的追求对民间的广泛吸引力，使佛教经过千余年的发展，终于融入中国社会，佛学亦成为中国文化的有机组成部分。中国普通民众在庄严肃穆的寺庙中对释迦牟尼等顶礼膜拜，他（她）们最易接受的是什么呢？当然不是高深的佛理，而是“六道轮回”观、因果报应观引发出的行善积德的追求；同时佛教的“五戒”（不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒）、“八戒”（加上香油身戒、歌舞观听戒、高广大床戒）、“十戒”（加上非时食戒、捉金银宝戒）对普通民众道德观念的形成及道德的行为都有着较大的影响。

道教是中国土生土长的宗教，与佛教不同，它是一种典型的多神教。当普通百姓在宫观中面对真君、大帝和众神仙顶礼膜拜时，他（她）们最受影响的当然亦非道教教理，而是其祛祸免灾、延年益寿的一系列操作，同时道教中的“五戒”（不得杀生，不得嗜酒，不得口是心非，不得偷盗，不得淫色）、“十善”（孝顺父母，忠事君师，慈心万物，忍性容非，谏诤蠲恶，损己救穷，放生养物，种诸果林，道边舍井，种树立桥，为人兴利除害，教化未晤，读三宝经律，恒奉香花供养）对民间百姓的道德观和道德行为亦发生了较大影响。此外，道教发明并宣传的“功过格”对中国民众乃至上层统治阶层都产生过相当大的道德规范作用。金代有《太微仙君功过格》，明代有《十戒功过格》、《警世功过格》，他们规定：人若修桥铺路，记1000功；救一无罪之人的命，记500功；即便拾字纸一张，也能记1功。反之，违拗父母、祖父母一次，记1000过；谋图寡妇为妻，记500过；饮酒至醉，记1过，等等。人们可按书的规定计算出自己一生中“功”有多少、“过”又有多少，以此确定自己的寿夭祸福、命运顺否，尤其是能不能修仙成道。而且天上有北斗神、三台神，地上有龟神、土地神，人身内则有“三尸神”，这些称做“司命神”的神灵专门监视人的一言一行、一思一念、一举一动，并在一定日期上告“天帝”，给‘功”多者延寿，让“过”多者减年，而“功”积累到一定数目者还可飞升成仙。这样一种观念和操作系统挟宗教迷信之力，给广大百姓一种强大的道德劝戒力量，它在中国历史上的道德影响不容忽视。

除传统的宗教信仰外，中国民间还存在着大量的神灵崇拜，如对关公、岳飞的祭祀。关公以其“义”、岳飞以其“忠”而受到无数百姓的崇拜，这在民间社会也是一股强大的道德伦理的教化力量。

综上所述，以儒学为主体，吸收了各家各派思想观念的中国传统主流伦理道德的理论系统、范畴系统通过辅助系统的支撑，成为了中国古代社会上至统治者、中至乡绅阶层、下至广大平民百姓一致认同的伦理道德的理念和践履的方式，其生命力之强、普泛性之广都堪称人类历史文化上的奇迹。

但是，从中华民族传统道德体系的萌芽、建构、巩固及普及化的过程，人们已不难觉察

其坚实的基础主要在小农经济、宗法体制与政治高度统一的封建皇权，这就预示着其进入近代之后，当新的生产方式、生活方式及政治运作的方式逐步蚕食中国社会原有的状态时，中国传统主流伦理道德体系就不可避免地进入了一个蜕变期，这也是其无法摆脱的命运。但是就其建构的过程而言，它启示我们：在当代中国伦理道德建设的过程中，必须高度重视辅助系统的创建，这是中国古文明的发展留给我们的宝贵经验。

注释：

[1] 谢长法：《祠堂及其社会教化》，《孔孟月刊》第 34 卷第 11 期。

道家思想与汉民族伦理思想

崔景明*

两千多年来道家思想的伦理观、人生道德观和修养理论不同程度地被其它学派所接纳，被不同阶层的人所实践，从而深深地印入中华民族的血液之中，成为中华民族的一个组成部分。所以鲁迅先生说："中国如果没有道家，就像大树没有根一样。"民族传统是一个民族世代积累、相对稳定的群体的历史经验，虽然就其整体而言，不免被打上当时的历史烙印，但其中所包含的精华部分随着历史的发展，成为一种文明的积累，它凝结着一个民族的智慧和力量，是一个民族迎接新的时代挑战的历史前提和内在动力。它能够唤起国民的历史责任感和民族使命感。

一、宋明理学继承了道学精神

大家皆知，儒家的创始人孔子是曾经向老子问过礼的，而且也碰到过不少隐者，并与他们有一定的思想交往。在《庄子》一书中，我们可以看到更多的孔子及孔子弟子与隐者相遇并发生思想交往的事例。从现在存留的儒家文献中，我们也可以看出道学对于儒家思想影响的痕迹。这种影响主要体现在这样几个方面。

其一，明哲保身的思想。儒家虽然讲杀身成仁，舍生取义，但也同样讲"邦有道则见，无道则隐"，讲道之不行则浮于海。这样一种思想，也就是给儒家入世行道而不得意时所安排的一条后路。

其二，则天无为的政治伦理思想。儒家是讲德政的，讲利民、富民，讲导民以德，讲正己而正人，但儒家最理想的政治并非治理得最好的政治，而是《论语》中所说的像尧舜那样的"唯天为大"、无为而治即不以治为治的政治。

其三，人性本善的思想。道家讲反朴归真、复归于婴儿，从其思想倾向上说是持性善说的。思孟学派讲人性本善，讲人有先天的善良本心，要人"求放心"，这实质上也是一种复归本性的说法，可以说是与道家如出一辙的。

其四，寡欲、养气的道德修养思想。儒家讲理想品格的修养，都毫无例外地讲寡欲，这似乎与道家没什么两样。此外孟子还讲守存夜气、养浩然之气，而且加上了"配义与道"，这明显是与道家守气、养气的思想有密切关联的，郭沫若曾经明确地指出这一点。

其五，内圣外王的理想人格。儒家的理想人格虽然是以其仁义理论为依托的，与道家的以道、自然无为为依托的理想人格不同，但是，两家都以为至上的理想人格是可以而且应该成为人群的首领的。也就是说通过道德的修养，先达到了内圣，而达到了内圣，才有资格做

* 崔景明：合肥工业大学人文经济学院副教授。

君王。

诚然，以上所说的这几个方面，不一定都是儒家受道家的影响，也可能是道家受了儒家的影响所致。在讨论两家思想的关系问题时，承认道学与儒学在内涵上有很大的共同之处，并对于这方面问题有所注意，我们的目的也就达到了。

魏晋时期，在学术思想界发生的"名教与自然之争辩"，使儒学与道学发生了首次全面的接触。经玄学家们的讨论和论证，名教等儒家所设立的一套纲常伦理，被看成是以自然为内在精神和根本原则的社会规范体系。尤其到了郭象那里，儒家提出的伦理纲常完全被"自然"化了。在他看来，儒家之名教与道家之道本来就是一个东西。以道学伦理观来改造儒学伦理，是这一时期伦理思想的特点。

宋明理学的伦理学是中国古代伦理学发展的高峰，而理学伦理学并不是凭空出现的，而是继承了中国历史上一切伦理学说的精粹而建立起来的。它的最高范畴——理，在理论形式上也就是道学之"道"的化身；它的"存天理，灭人欲"，主静、静坐等修养方式，也有浓厚的道学气息。理学的另一个名称就叫做"道学"。这种称号，本身就说明了理学与道学的密切联系。

总之，道学的伦理思想在几千年来一直被不同阶层的人所信奉。当人们在生命历程中受到极大的挫折和打击的时候，在道学伦理学这里会找到慰籍和解脱。道学伦理学在实践方面指导人生，在理论上也能给人以其它理论难以比拟的启迪。可以说，没有道学伦理学，也就没有中国古代伦理学的发展和成熟。

二、"知行合一"思想源于道教

宋明理学的形成，乃是宋明大儒融汇三教的产物。理学与道教之间，存在着相互影响、相互借鉴吸收的复杂关系。历史上，全真道的内丹修炼学说继承了道教钟吕内丹学传统，而王阳明的"知行合一"说则吸收了全真道的"真功真行"说。关于"知"与"行"的关系问题，历来为道家和道教思想家所重视。老子论述说："使我介然有知，行于大道，唯施是畏"；吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。……知我者希，则我者贵。"[1]《太平经》则指出："得书读之，常苦其不熟，熟者自悉知之。不善思其至意，不精读之，虽得吾书，亦无益也；得而不力行，与不得何异也；见食不食，与无五谷何异；见浆不饮，渴犹不可救，此者非能愁他人也，还自害，可不详哉？故圣人力学，昼夜不息也，犹乐欲象天，转运而不止，百川居流，乃成江海。……故人不博学，其睹不明。"[2]它尤其强调认识主体的身体力行："古之学者，效之于身；今之学者，反效之于人。古之学者以安身，今之学者浮华文。不积精于身，反积精于文，是为不知其根矣。"[3]可见自古以来道教即一贯主张，修道者的道功与德行，乃是互相依赖缺一不可的两个组成部分。在中国哲学和伦理发展史上，具有里程碑意义的阳明心学中"知行合一"思想的形成，同全真道的"真功——真行"说，存在着密切的内在联系；进一步地说，从其认识论的结构分析，王阳明的"知行合一"说在很大程度上借鉴、改造和吸收了全真道"真功一真行"思想的认识论结构。这个结论，不仅符合中国认识论的基本特征，而且符合它的历史发展逻辑。"知行合一"说的出现，是中国哲学的最后一次整合的标志：它完成了从隋唐以来儒道释三教思想融合、超越和升华的历史使命，使理学体系达到可能达到的顶峰，但也标志着中国封建时代主流哲学在事实上的终结。王阳明的"致良知"与全真道的修"真功"之间，在认识论结构和方法上，都存在着许多重要的内

在一致性。寻根溯源，“致良知”所追求的真知，与全真道修炼思想所讲求的“真功”，都不过是中国哲学的传统方法论——修身致知认识论的个体体现罢了。中国哲学史上，早期儒家强调自我修养，但它注重的并不是从修养中自家体验而得的“知”，而是要求人们以古先圣人之教为蓝本进行仿效。因此孔子哲学中，没有形成经验论的方法论，也就不足为怪了。孔子把知识的获得途径分为如下几种：1. 生知：“生而知之者上也”，这种生而具有的知识是先于经验的、超乎实践的；2. 学知：“学而知之者次也”；3. “思”得：“学而不思则罔，思而不学则殆”。孔子十分重视“学知”的致知活动，要人们学会“从”圣人而袭得知识，使学习知识的过程在实质上被转变为自我修养的过程。由于他对社会劳动实践的经验致知活动持鄙视态度，因而也就排斥了在现实的实践操作中获得积极的感性经验知识的可能性。孟子的思想也具有类似的本质。道家强调主体自我修养的认识论意义，但它用以引导人们修身的“道”的客观性的神秘性，却引导着人们走上进行自身体验和科学实践之途。道家所主张的修道活动不仅具有直接的认识价值，而且具有改造主客观世界的意义；这也正是后来道家学说能够成为道教的“不出于户，以知天下；不窥于牖，以知天道”。[4]此中之要在于以“道”修身。因此老子论述说：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”[5]，道教进一步宣称，修身不仅可以致知，而且可以藉之获得最大的“知”进入人生最高的理想状态，即神仙境界。至此，传统的修身致知论发生了重大的演变，滑向了修身成仙论。“知”的内涵出现了超验化的倾向：神仙世界就是至善至美至知至得的永生世界，在那里，人类将成为具有至知的“真人”、“至人”、“神人”、“仙人”，拥有最高最大最全最真的“知”，把握了人生、社会和自然的命运，实现了人类理想。在一千多年的发展过程中，道教就在这种虚妄之中为追求不死而进行的科学技术活动在实际上是执著地向着科学的方向演进。中国封建社会后期，思想文化形态逐渐向道德绝对主义演化。尤其是当理学占据伦理主导地位之后，这种轻视外在经验知识、缺乏实践和探索精神的理论体系，造成了十分深远的不良影响。直到朱熹的儒家思想体系，仍未能超越其低操作性、高理想性（“君子”理想是也），使它往往流于肤浅和虚伪；同时，传统儒家这种不务现实、奢谈心性的伦理精神，对科学技术的发展构成十分不利的影响。在这种影响之下，道教为追求长生不死而进行的自身努力的行为结构，也逐渐向伦理化乃至心性化演变，技术实践逐渐被道德实践所替代。于是道教修炼思想中的道德决定论在其历史发展中，逐渐形成了新的思想形态；其突出特点，就是对社会伦理实践的要求。道教不再满足于信徒的自我修道证仙，而是要求他们到现实的社会生活中去践道、行道，而后方可成就天仙，全真道的救世思想，即其重要表现形态。不仅要修“真功”，而且要有“真行”，这是全真道向信徒提出的内外伦理操作要求。传统伦理思想，道家道教以行善积德为仙基之说，大乘佛教的普度众生思想，在这里都得到体现。全真道认为，实现与道为一之理想的最后途径，就是以体现为“真知”的真知投诸“真行”，在“真行”中实践和体现这种真知。应当指出，在本质上，这不仅是“知”的实践，更是“德”的体现。全真道对它的信仰者提出了较传统道教更高的要求，它规定，在主观性的内在修炼过程之后，修道必须走向社会实践，去行道，才能成仙。这就是一种认识与实践相统一的哲学思想。在全真道的伦理体系中，“真功”乃是修道者自我内修的结果，相当于哲学中的主观认识过程阶段；“真行”则是修道者走出自我内修的闭合圈子，到外部社会中去实践其内修之所得。全真道的这种伦理哲学，

对中国伦理学说的发展，产生了十分深刻的影响。明中叶，以王守仁为首的阳明学派，从以伦理为本质的哲学结构出发，融汇儒道认识论体系。全真道讲求从“真功”到“真行”的功一行统一，以内修与外行二者的统一，实现主体与道的统一——得道成仙；王学则讲求从“知”到“行”的知行合一，把“良知”落实到现实的“行”之中去，以达“致良知”与“行”工夫的统一，其实质就是要求真知与“真行”的统一。这与道家和道教所追求的“抱一”、“守一”以守道之“朴”的理想是一致的。封建时代后期，中国思想领域形成了“三教合一”的大趋势，而且，传统认识论体系终于倒向了彻底的道德绝对主义。“吾心便是宇宙，宇宙便是吾心”的思维结构，把主体心性修养的认识论有意抬高到了无以复加的地位；理学思想中“女子无才便是德”、“饿死事小、失节事大”之类审美价值观的形成，也正是这种认识论形态的必然产物，它在阳明心学中得到了集中体现。王阳明的学说不仅继承了儒家思想传统，更重要的是，它同化、改造、吸收了道教、佛教的思想；他的思想，不仅在结构上，而且在内容上，都深深地蕴含着思想文化整合精神；这种整合的核心，则是道德绝对主义。中国哲学的认识论结构最终完成了它的道德决定论进程，从而也就真正宣告了对人们向外面物质世界进行探索之精神的封锁程序的完成。十六世纪以后中国科学技术发展的停滞和中国历史命运之变迁，均与此密切相关。

三、道家伦理思想与中国传统文化

道家思想博大精深，涉及哲学、政治、经济、科技、养生、军事、文化诸方面，常以奇思妙想、洞观其根本而备受世人称道，其丰富的辩证思想、治国安邦方略和贵生养生理论更为后世所推崇。为《老子》作注释的唐玄宗把道家思想的精萃概括为“理身”和“理国”两大方面，认为依道家之论，“理国则绝矜尚华薄，以无为不言为教”，“理身则少私寡欲，以虚心实腹为务”。清世祖顺治皇帝亲笔为《老子》作注，指出道家之道亦即是“治心治国之道”，可从治国和治心两大方面探寻开掘。实际上，道家思想不仅在汉初和唐代拟为治国的指导思想，而且为历代帝王奉为治国经典。在科技方面，如同英国科技史专家李约瑟所言，没有道家就没有中国古代的科学技术。道家的阴阳和合、天人合一影响了中国古代的气功、医学、建筑及化学等。美国当代著名物理学家卡普拉更说：“在诸多传统中，据我看来，道家提供了最深刻并且最完美的生态智慧，它强调在自然循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”

从文学而言，道家的浪漫主义精神以及钟情山水、提倡豁达的观念影响着一代代文人学士。总之，道家是中华民族思想文化的重要组成部分。在博大精深的中国传统文化中，儒佛道是其三大支柱。儒道相比，儒家思想对中国古代政治经济和人伦关系的影响大于道家，而道家对中国古代的理论思维、哲学科学、文化艺术的影响则超过了儒家。可见，深入全面地研究古代伦理文化，探索中华民族的伦理精神或民族性格，有利于人们对中国传统思想的了解和把握。

注释：

[1] 王明：《太平经合校》，中华书局，1984年版第208页、第294页。

[2] [3] 王明：《太平经合校》，中华书局，1984年版第27页。

[4]《老子》四十七章。

[5]《老子》五十四章。

从汉族与少数民族政治、经济、文化的互动中看民族观的形成

毕跃光*

民族观是世界观的重要组成部分，是各民族在特定的自然环境、社会历史环境和族际环境中逐渐习得的。中国历史上文化取向的民族观以及“以和亲之”、“因俗而治”的处理族际关系的方式，体现出中华文化对待族类问题上的品格、修养和高超的智慧。然而，这种文化也并不是先天就具备的，是长期的族际交往的产物。

从“夏夷之辨”、“华夷之辨”到“天下一统、华夷一家”；从“非我族类，其心必异”到“五族共和”乃至“两个离不开”，都经过了长期的历史发展。其间有反复，有迂回曲折，但总的趋向是族体间不断从多元走向一体，族际观念从封闭的、简单的非此即彼的善恶判断走向开放、圆融和富有智慧。族体间通过对交往对象的参考、对照，对交往过程的利弊权衡，不断补充、修正、更新和调整本我文化，从而不断获得与他族交往的智慧和经验。

在我国学界，对于历史上中原汉族与周边少数民族的政治、经济、文化交流的论述颇多，但很少有人将这种交流与民族观的形成联系起来。其实，族际间的政治、经济、文化交流是民族观形成的社会基础。所以，我们在考察民族观的形成时，不能割离这一基础。

一、族际经济往来中形成的互补、互利、互惠之关系是族际间求“和”的巨大动力

生存和发展是人类永恒的主题，民族间因生存和发展的需要形成的经济联系是族际关系中最持久、最稳定的一种关系。历史上汉族与少数民族之间因生产力水平、生产生活方式以及经济文化类型上的差异，使双方的经济往来具有极大的互补性和吸引力，并表现为带有一些地区分工性质的供求关系，尤其是边疆和少数民族地方对较先进的内地产品的需求。内地出产的铁器、铜器、锡、陶、瓷、绸缎、绢帛、布匹、盐、茶、农产品及其他工艺品等等，以及边疆和少数民族地方出产的皮毛、药材、木材、珠宝、骆驼、马及其他土特产品等等相互供求的东西，其中不少是相互间必需的生产和生活资料。物质上的巨大吸引，使汉族与少数民族之间的经贸联系日益频繁，逐渐从统治者之间的贡赐发展到通关互市，从官市（马市）发展到民市，又从民市发展到周期较短的月市。关于以上几种贸易形式，史书上多有记载，当今的学者也有不少论述。[1]此处仅择其中要义，简而述之。

贡赐，包括朝贡与赏赐（或进贡与回赐）两方面，它既是一种政治关系，同时也是一种

* 毕跃光：云南民族学院政法系教授。

经济贸易关系。但这种贸易方式仅限于封建统治者之间。早在周代“五服”的规定中就有“要服者贡”的内容。起初，边疆和少数民族统治者以“朝贡”为名，组织特种商队，携带一定数量贡马的同时，还赶着大群“贡外马匹”，在进京途中发卖。大集团的“朝贡”人数有时竟达几千人，由大、中、小各级封建主联合组成；有时各级封建主也单独地派遣少数人的“贡使”来贸易。历代朝廷为了“抚慰远方”，对“贡使”特别优待。“贡使”离京前设宴欢送，按贡马等级以市价发给银钞或折合实物付给贡马代价，并按“贡使”官职大小颁赐优厚赏品，同时通过“贡使”赠送给各地封建主以大批的贵重礼品。随着双方贸易的增加，“朝贡”和“马市”开始分离，“马市”逐渐成为一种独立的贸易形式。“马市”虽称作“官市”，但具有“公私兼济”的性质。它由朝廷官方组织、监督、管理市场事务，汉族商民利用自己或官方的资金和商品进行交易，所换得的马匹优先供应朝廷边防军需，然后再供应内地汉民。而边疆和少数民族封建主则赶来大群马匹，换回中原的各种物品。这种“官市”由来已久，据记载，早在汉代，即便是在战争经常发生的时候，匈奴仍需汉之财物，尚乐关市。后来北匈奴虽被击败远走，仍不断要求与汉互市，汉亦应之。以后各代亦然。随着北方少数民族畜牧业的发展，到明朝时，官方不可能完全收购马市上的大量牲畜，更满足不了北方各族与汉民族民间的需求。于是，在明廷的认可下，民间便进行私下贸易，有更多的商人和一般平民参与交易，由此就形成了“民市”或“私市”。在有“马市”的同一场所，“马市”完毕后接着开辟“民市”。在“马市”上，少数民族主要出售马匹，在“民市”上，交易品种则较为广泛。“民市”的发展，激活了少数民族与汉族之间的民间贸易，其规模也发展成为数倍于“官市”，大大加强了少数民族与汉族之间的经济联系。但由于“民市”开市次数少（大多年仅一、二次），远远不能满足双方经济发展的需要，由此便产生了具有贸易场所多、开市次数多（每月一次）、市易人数多等特点的“月市”。即便有以上种种正常的贸易形式，仍不能满足少数民族与汉族间经济发展的需要，所以，历史上常有走私贩易的情况发生。

从以上贸易形式的发展可以看出，边疆各族与内地汉族间的贸易形式越来越多，贸易次数越来越多、越来越频繁，规模越来越大，说明族际经济的相互依存度越来越强。所以，不论在中央朝廷如何衰弱或战争频仍的时代，边疆各族的统治者或头人，都把“贡赐”、“互市”作为对中央朝廷效忠的重要要求；中央朝廷的统治者也常以这种不可分割的经济联系作为所谓“抚绥”的手段，并常以“闭关”、“绝市”的反动政策去控制那些他们认为不驯顺的边疆民族的统治者或头人，使他们在本族人民中或在本地遭受到反对和孤立。此外，在各族劳动人民中间，也经常发生反对朝廷封关禁市的斗争，这正是不可分割的经济联系的反映，是关乎各族广大人民的实际生活的利益和要求的反映，也是各族人民要求生活在统一的祖国内的反映。

当然，在中国历史上，以上几种贸易形式（特别是“民市”和“月市”）多发生在中原汉族及其附近的各少数民族之间。由于地理位置的原因，没有机会与中原汉族直接接触和交往的边远地区各少数民族，很难分享到这种经济生活。但是，这并不防碍他们与汉族的经济联系，这主要靠实边、移民、屯垦、经商，甚至流放、避难到边疆少数民族地区的汉族来实现。

长期的历史发展，形成了汉族主要聚居在农业区，“同时在少数民族地区的交通要道和

商业据点一般都有汉人长期定居。这样汉人就大量深入到少数民族聚居地区，形成一个点线结合、东密西疏的网络，……”。[2]通过这个网络，利用广泛存在于各地的集、市、墟、场、街等日常经济交往场所，建立起了汉族与少数民族之间的互助、互惠、互利的关系。除汉族的这种分布格局体现汉族与少数民族之间的经济关联状况外，善于经商的回族大量分布在长城沿线的农牧区交界处或古丝绸之路沿线的格局，也充分揭示了中原汉族与周边少数民族之间经济联系的紧密与频繁程度。这是“汉族离不开少数民族，少数民族离不开汉族”的物质基础。族际间互补、互利、互惠的稳定的物质利益关系的形成和发展，必然导致双方不断改变原有的不利于巩固，甚至阻碍这种利益关系发展的观念和行为，调整不利于族际交往的民族观，由此改变对对方的偏见、歧视乃至敌视态度，建立起良好的族际关系。

二、历代开明的统治者在政治统治过程中对和谐族际关系的自觉营造，加强了各民族之间的凝聚力

如果族际间的经济关系体现的是一种自然过程，那么，历代统治者在政治统治过程中对和谐族际关系的自觉营造，则体现了一种人为过程和一种理性选择。在长期的历史发展过程中，虽然存在民族偏见、歧视、压迫、冲突乃至战争，但是，为了统治的需要，统治者也不得不考虑多民族的政治背景，因而也采取了诸多缓和民族矛盾、改善族际关系的措施。主要包括汉族和少数民族统治者对多民族国家的统治理念、因俗而治的统治政策以及和亲、会盟等。通过上述统治措施，增强了“大一统”的观念，也使各族人民不断体会到“合则两利，分则两害”的不变法则。

民族问题是构成多民族国家政治生活的重要内容。在中国早期的历史传说中和史书里记载的大量的部落间或族际间的战争，以及由战争带来的巨大灾难，给后来的统治者以深刻的警示，所以后来的开明的统治者为维护民族团结，保持社会稳定，在治理国家的过程中，非常注重研究多民族的社会现实，由此逐步产生了“以和亲之”的统治思想和理念。

早在传说时代，就已萌生了民族间和平交往的思想。如“（禹）施之以德，海外宾伏，四夷纳职”。[3]到了周代，其民族政策中虽有武力征伐和文教安抚两方面，但更注重后者。对于不服从的民族，先修以文德，次之用兵，修名修德之后，仍不朝不贡，才修之以刑。“先王之驯也，有不祭则修意，有不祀则修言，有不享则修文，有不贡则修名，有不王则修德，序成而有不至则修刑。”[4]并且在修文德的过程中，尊重各民族之特点，能够做到“修其教而不易其俗，齐其政而不易其宜”。[5]此外，对于进入中原之各民族采取来去自由的态度：“戎者，来者勿拒，去者勿追”。[6]对边远地区的不太愿意服从的少数民族，仍能采取克制文明的态度：“故远人不服，则修文德以来之”，[7]且“既来之，则安之”。[8]到隋唐时期，由于隋文帝杨坚、唐太宗李世民等皇帝对南北朝一段残酷的民族战争的痛苦反思，致使在隋唐社会中产生了一种宽容、人道、平等的民族观念，如隋文帝在给突厥国汗诏书中讲：“朕受天命，子育万方……圆首方足，皆人类也。有一于此，更切朕怀。”[9]他能够将边疆少数民族与中原汉族等同视之，难能可贵。而唐太宗李世民更能够用一种以己推人之心对待少数民族：“夷狄亦人耳，其情与中原不殊，人主患德泽不加，不必猜疑异类。盖德泽洽，则四夷可使如一家；猜忌多，则骨肉不免为仇敌。”[10]“自古皆贵中华、贱夷狄。朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母。”[11]不仅汉族的统治者如此，少数民族的统治者也能够在统治过程中逐渐放弃狭隘的民族观念。如清朝统治者为改善满汉关系，大力宣扬“满洲汉人俱属吾民，原无二

视之理”。[12]并诏谕兵部：“今后有抢汉人一物者，即行处斩。”[13]且大量吸收具有丰富经验的汉族文武官吏和知识分子。在对待少数民族地区的人民时，也逐渐改变原先一些生硬的作法，改而采取“缠头环耳各随宜，何必衣冠尽改之”[14]的变通策略。后来清朝统治者通过一系列因俗而治、崇尚理学和扩大教化等和平手段，促进了民族团结和国家统一。

历代开明统治者不仅具有“以和亲之”的统治思想，而且能够不断把这种思想付诸实践，制定因俗而治的民族政策。如周代的“五服之制”已体现出“民族自治”的思想，是“因俗而治”民族政策的具体制度。秦代在其中央王朝内设置“典客”和“典属国”，掌管少数民族事务。汉代在西北游牧民族中间，建立属国制，即“不改其本国之俗而属于汉，故号属国。”[15]唐朝在所辖民族区域内实行“羁縻府州制”。即使是在宋辽金夏分裂的时期，也有因俗而治的民族政策。如契丹族辽政权采取北面官、南面官制。元代对漠北采取蒙旧制、对汉地采取汉制等不同统治制度。清代对少数民族实行羁縻政策，设立土官制度，为土司制度之始。通过以上政策，历史上的中国保持了长期的稳定和统一，增强了各民族的祖国观念。

此外，中国历史上的和亲与会盟是民族间和善怀柔、和平交往的一种民族政策。和亲，一般是指中原王朝与边疆少数民族上层缔结的婚姻关系。从西汉到清代近两千年间，史不绝书。但最盛莫过于汉、唐两代，汉朝同匈奴的和亲政策，主要是通过双方统治者之间的联姻，建立起一种罢战言和的政治关系。据专家统计，有汉一代，共有公主8人、宫女7人出塞和亲。[16]即便如此，汉代的和亲对象也仅限于匈奴和乌孙等少数几个民族。到了唐朝，则与吐蕃、突厥、回鹘、奚、契丹、南诏等都和过亲。唐与回鹘和亲就有7例，唐与吐蕃的和亲，更是传为美谈。正如费孝通所说，利用性的创造性，加强了社会的团结。通过和亲，加强了民族之间的团结。除和亲外，为了重申和好，平息战事，常常采用会盟等方式加强对话和沟通，达成妥协。历史上影响较大的如唐蕃间的八次会盟。通过会盟，互作让步，互表各自寻求和解的诚意，从而化干戈为玉帛，出现了唐与吐蕃间的和好局面。这种通过对话化解民族间冲突的方式，当今仍不失为一种良策。

从上述民族政策中，我们不难发现中国历代统治阶级在处理民族关系时的良苦用心。由于时代和阶级的局限性，其中多有民族歧视和民族压迫之举。但是，使用和平的怀柔政策，逐步成为各民族政权的统治阶级经过长期比较、选择，而经常、大量采用的处理民族关系的一种基本政策。正是由于历代开明统治者对这些政策的推崇、不断宣扬和主动营造，使得中国历史上的民族政策能够上下承袭、连绵相续。这不仅增加了统治者通过和平方式治理多民族国家的政治智慧和经验，而且在各民族劳动人民中强化了和平平等、共享共治、共存共容的民族观，同时也增强了祖国观念和“大一统”的观念。

三、在族际文化的交流与共享中形成了文化取向的民族观

从族际文化间的相互吸收、相互影响、相互渗透的过程中领悟到文化的相通性、相融性与可变性，又从文化的相通、相融与可变中发现族体间求同存异或相互转化的可能性，从而形成了以文化看民族、以文化的教化来实现民族同化融合的非暴力的方式。

早在旧石器时代，长期分隔在各地的人群为适应中华大地上不同的自然环境，发展出了各具特色的文化。但由于当时生产力水平低下，人类跨越空间阻隔进行广泛交往的能力极其有限，故只有文化的多元性而没有交流与共享，没有一体性。随着生产力的发展，到了新石器时代，多元文化有了交融与汇集，形成了几个大的文化区。这些文化区之间又经过不断交

流、共享甚至伴随着竞争，最终产生了中华文化的整体性与民族文化多样性的辩证统一的关系。从文化的载体民族的发展来看，则经过不断接触、混杂、联结和融合，形成我中有你、你中有我而又各具个性的多元统一体。以上是费孝通先生所勾画出的中华民族的形成与发展过程的一个基本脉络。[17]从费老的分析思路中至少应该有以下启示：谈论中华文化，不能忽略其中的民族维度；而要研究中华民族的形成与发展，要特别重视其中的文化内涵，因为文化与民族的关联在中国具有特殊的重要性。[18]这种文化与民族的紧密关联体现在族体间的接触、混杂引起族际文化的交流与共享；而文化上的交流、共享乃至相通与相融又引起族体间的同化、一体化及融合，民族的形成与发展始终与文化的交流、变迁与传播紧密相连。这一点在汉族的形成过程中尤为突出：从族体的角度看，大约在公元前 27 世纪，炎帝、黄帝统一了中原地区分散的各部落，奠定了华夏（汉的前身）的基础。经过夏、商、周三代，黄河中下游平原的夏、商、周诸族逐渐融为一体。到了春秋战国时期，又与长江流域的巴、楚、吴、越及进入中原的蛮、戎、夷、狄相互融合，到秦汉时期，汉民族已经形成。由此可见，汉民族形成过程本身就是众多族体由多元走向一体的过程，它兼容、吸收了众多民族成分。与上述族体变化过程相随的是文化的交流与变迁。新石器时代黄河与长江流域有四个大的文化区。[19]即黄河中游的前仰韶文化 - 仰韶文化 - 河南龙山文化，下游的青莲岗文化 - 大汶口文化 - 山东龙山文化 - 岳石文化；长江中游的大溪文化 - 屈家岭文化 - 青龙泉文化，下游的河姆渡文化 - 马家浜·崧泽文化 - 良渚文化。随着族体的接触混杂，这四大文化区不断演进和变迁，相互间也不断交融和汇聚，最终形成了以汉族为其载体和代表的中原文化。文化与族体形成合流。可见，汉文化的渊源也是多元的。多元的起源及其整合，使汉民族与汉文化本身具有了较大的开放性与兼容性。这种开放性与兼容性又促使其不断向外辐射和吸收，形成中原文化与周边少数民族文化进一步相互影响、相互渗透、相互吸收，最终形成你中有我、我中有你、相通相融且极具开放性与包容性的中华文化。

从上述民族融合过程与文化变迁过程的紧密关联中，一代又一代的中国人逐渐体悟到了文化变迁过程对族体变化的重大影响，从而形成了以文化看民族、通过文化教化和交流实现民族同化融合的民族观。如“于越夷貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也”。[20]“居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。”[21]“羌氐僰翟，婴儿生皆同声，及其长也，虽重像狄鞮不能通其言，教俗殊也。”[22]儒家也以为“性相近，习相远”。把民族之差异归之于教育和“积靡”，归之于文化之差异。这样就把“夏夷之辨”归约为文化之辨，归约为礼仪之辨，形成“中国而用夷礼则夷之；夷而进入中国中国之”的观念。随着上述文化 - 民族观的形成，“夏夷之辨”、“华夷之辨”以及“夏夷限域”、“夏夷之防”等观念不断被冲破，虽途经“重夏轻夷”、“用夏变夷”等大汉族主义民族观的反复，但最终还是成就了“华夷无间”、“华夷一家”之观念。

综上所述，民族观是在族际交往过程中形成的，族际间政治、经济、文化交流是民族观形成的社会基础，族际经济交往中形成的互补、互利、互惠之关系是族际间求“和”的巨大动力，它是一种自然形成的“合力”。而历代开明统治者对和谐族际关系的自觉营造则人为地巩固了这种“合力”。族际间的文化交流与共享则润物细无声般地把“和”的观念深入人心。

历史是一面镜子，同时也是一种遗产。多民族国家的历史留给后人的虽然有民族歧视、

民族压迫、民族冲突与战争，但也留下了一份珍贵的历史遗产——族际交往的智慧和经验。这是处理我国现实民族关系可资利用的历史和文化资源。在民族纷争、族际流血冲突不断的当今世界，我们更应该珍惜这份遗产，并使之发扬光大，为世界的和平、为人类的进步发挥更大的作用。

注释：

[1] 如阿萨拉图的《明代蒙古地区和中原间的贸易关系》一文，原载1964年《民族团结》第2、3期。本文对四种贸易形式的论述多源于此文。

[2] 费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989年版第29页。

[3] [22]《淮南子》，《诸子集成》第7册，中华书局。

[4]《国语·周语上》。

[5]《礼记·王制》，《十三经注疏》上册。

[6]《公羊传》，《十三经注疏》下册。

[7] [8]《论语·季氏》。

[9]《隋书·北狄传》。

[10]《资治通鉴》卷197，贞观十八年。

[11]《资治通鉴》卷198，贞观二十一年。

[12]《清世祖实录》卷17。

[13]《清世祖实录》卷44。

[14]《清高宗实录》卷551。

[15]《汉书·卫青霍去病传》颜师古注。

[16] 张正明：《和亲论》，《中国古代边疆政策研究》，中国社会科学出版社，1990年版第431页。

[17] [19] 费孝通：《中化民族多元一体格局》，中央民族学院出版社1989年版。

[18] 马戎、周星主编：《中华民族凝聚力的形成与发展》，北京大学出版社，1999年版第222页。

[20] 章诗同：《荀子简注》，上海人民出版社，1974年版第1页。

[21] 章诗同：《荀子简注》，上海人民出版社，1974年版第75页。

汉族与少数民族共生关系研究

——新疆生产建设兵团47团场典型调查

茆永福*

新疆生产建设兵团和田管理局47团驻在墨玉县境内，整个团场四周环绕着维吾尔族农村社区。团场职工和当地维吾尔人唇齿相依，密不可分。在民族构成上，尽管墨玉县境内的汉族人口90%以上集中在47团场，但是在团场内部维吾尔族人口却又占全团总人口的42%。正是这样一种特殊的民族构成，在墨玉县和47团形成了汉族与少数民族的共生关系。也正是从这样一个角度出发，我们对47团做了典型调查。

一、团场基本情况

47团场位于距墨玉县城28公里处（直线距离），东邻该县的吐外特乡，南接奎牙、普恰克其、阔依其3个乡，西连乌尔其、喀尔赛2个乡，北与塔克拉玛干大沙漠南缘接壤，面积60平方公里。团场地理坐标位置北纬37°32′6″，东经79°38′2″，土地多为盐碱、沼泽、沙性地，分布在相距16—18公里左右的三大块七小块上，呈大分散小聚居态势。团部昆仑屯位于墨玉城西北28公里的盐碱地带，最远的煤矿（采矿连），设在距农场南部100公里昆仑山脉北缘的杜瓦矿区的东部7公里处。其他连队分别位于墨玉县昆仑屯的杨树村、花果村、河坪村、羊庄、苦井村、梧桐村、河湾村等地。位于昆仑屯北部1.5公里处的屯北村九连，职工均为维吾尔族农民，又称“民族连”，属集体所有制。整个团场平均海拔1200米，气候干旱，多风沙，年平均气温为11℃—13℃（元月平均气温-6.5℃，7月平均气温24.7℃），年降水量36.2毫米，年蒸发量2400—2700毫米，无霜期平均190—220天。日照总时2650小时，年日照率为60%，每年4月上、中旬常出现1周左右的低温春寒，纯属典型的大陆性气候。

全场地域总控制面积20.3万亩，可开垦面积3万亩，耕地面积1.83万亩，是一个农、林、牧、副、渔综合发展的农场。1995年，我们去调查时，全场总人口为3815人，其中，汉族人口占54%，维吾尔族人口约占45%，1%为其他民族职工。团场辖有10个农业连队、1个畜牧业连队、3个工副业连、1个运输队、1个基建专业队和1个干休所。

47团的前身是八路军359旅714团，解放战争时改编为1野2军5师15团。1949年10

* 茆永福：温州大学人文政法学院教授

月进驻新疆，只用18天时间横穿塔里木盆地解放了和田。1953年响应党中央“屯垦戍边”的号召，部队整编后15团留了1个营，由国防军转成农业生产部队，成为新疆军区生产建设兵团农业第1师第3团。1982年恢复兵团建制，归和田农场管理局领导至今。

由于特殊的地理环境所致，过去，团场几乎没有独立的渠系和道路。47团的1、2、3连属当地旧乌奎牙渠灌区；4、6、7、8、9连属喀尔赛灌区。1960年才修建了全团唯一的独立渠系“昆仑渠”，全长仅20公里。因此，从人文地理角度看，47团形成了与墨玉县经济的共生关系，谁也离不开谁。当然，农场的农业机械化程度较高，基本实现了耕地、播种、植保、收割等机械化。全场的工副业生产主要有发电、采煤、磨面、轧花、制手套、榨油和农机具修理等。全场商业按驻区分，以墨玉县为中心，设6个商业网点（其中包括和田城内门市部）。在墨玉县城中设有食堂、旅社、理发、铁皮加工、压面、汽车运输和修理等。另有小学9所，中学1所，还有卫生队和连队医疗室等医疗卫生设施15个。

二、团场民族关系的特点

由于47团特殊的地理位置，为了民族团结，从它成立的第一天起，就将部分维吾尔族农村社区吸收进来。如47团9连，职工几乎全部是维吾尔族，该连队在划入47团之前，属喀尔赛乡（红旗公社）辖地，拥有800多亩耕地，47团成立时，整个村庄及耕地划给了47团。除并入团场的民族连外，历史上不少维吾尔族农民，在通婚和其它经济利益驱动等因素的作用下，源源不断地来到农场，成为团场的职工。

（一）职工民族成份的多元化是团场民族关系的特点之一

从下列表中可以看出，47团的下属单位的职工成份，大部分都具有多民族的特点。

表-1　47团部分单位人口、民族成分构成表

单位名称	总人口	户数	汉族	维吾尔族	回族
卫生队	53	17	49	4	
一连	196	79	144	50	2
二连	205	101	165	40	
三连	156	42	62	94	
四连	491	123	187	302	2
六连	176	54	79	95	2
七连	269	68	102	163	4
八连	221	64	172	49	
九连	238	57		238	
十连	71	22	48	23	

这些多民族的连队结构有以下几个特点：首先，从民族成份上看，47团主要是汉族和维吾尔族，还有少量回族职工；其中维吾尔族职工主要来自墨玉县，反映了该团场与墨玉县共处同一个地理环境的特点。其次，汉族人口在团场内居于多数。这和墨玉县以维吾尔族为主的民族构成形成鲜明的对照，在墨玉县这个少数民族聚集地区，形成两种不同的民族社区，构成了汉族与少数民族的共生关系。从民族分布态势上来看，同一团场内汉族与维吾尔族职工交错杂居，又构成团场内部民族关系的多元化。

（二）民族通婚谱写出民族关系的辉煌

不同民族间的通婚是民族关系的一个指示器。调查中，我们记录了47团场干休所的一些老军垦与维吾尔族姑娘通婚的事例，这些典型事例，告诉我们在民族关系上，这里曾经有

过辉煌的昨天。

刘某，汉族，78岁，甘肃人。1949年随军进疆留在47团。1960年结婚。其妻拉尔汗，乌孜别克族，56岁，普恰克其乡人，结婚前在团场给一家干部家庭当保姆，经人介绍与刘认识后，自愿与其结婚，婚后生有3个孩子。

王某，汉族，76岁，河北人，1938年参军，1949年进疆。1972年结婚，妻子孜拉汗，维吾尔族，65岁，吐外特乡人，年轻时也曾在47团给一家人当保姆，经人介绍后自愿与王某结婚，婚后生有4个孩子。

高某，汉族，77岁，陕西榆林县人，1948年参军，1949年进疆。其妻克木汗，维吾尔族，56岁，普恰克其乡人。年轻时在47团给一家人当保姆，后经人介绍与高相识并自愿结婚。婚后生有5个孩子。

像这样的维汉通婚的家庭在干休所有8户人家，据农场领导介绍，其它连队也有类似的情况。从47团民族通婚家庭看有以下几个特点：

第一，特定的环境形成了特定的民族通婚圈。这种婚姻之所以发生在上个世纪50年代末60年代初。这是由于当时条件造成的，当时转业的军垦战士大都为单身汉，他们经过多年战争，年龄都已超过30。再加上农场内男女比例失调，周围又都是维吾尔族聚居区。

第二，特定的环境为不同民族的男女创造了交往的机会。这些与汉族通婚的维吾尔族妇女，当时均在47团从事某种劳务工作。因为工作的缘故，使她们有机会接触后来成为她们丈夫的军垦战士。因此，当时的环境为不同民族男女之间的交往创造了机会。在交往中萌发爱情，结成眷属。

第三，自由恋爱是民族通婚家庭关系良好且稳定的基础。我们所调查的这些家庭，他们的家庭关系特别融洽。在家里所有的家庭成员主要使用汉语交际，男方也会说少量的维吾尔语。其子女均上汉语学校，家庭中的维吾尔族妇女在心理素质、生活习惯上均有明显变化。她们普遍操汉语，穿汉族服饰，但还是喜欢戴维吾尔族妇女的方头巾。她们和她们的汉族老伴十分恩爱。虽然，由于民族传统习俗的影响，他们的亲戚对其婚姻一直持反对态度，有的甚至不和她们来往，但她们却很坦然；他们的宗教意识普遍淡漠，她们认为自己已经成为“兵团人”了，团场就是她们的家。值得一提的是这些维吾尔族妇女嫁到团场以后，对47团的发展作出了不可磨灭的贡献。在当时情况下，她们顶住来自家族的压力，选择老军垦战士为配偶，显示了一定的勇气与魄力，以及对新生活的追求。

据农场领导介绍，现在维、汉职工通婚的情况已很少见。主要原因是过去维、汉民族通婚的历史条件已不复存在。但这些民族通婚家庭的第二代，他们的通婚圈一般选择汉族。

（三）多民族的教育体制为民族团结奠定了坚实的基础

多民族的社区，必然带来多民族的学校教育体制。在47团既有纯民族小学，也有以汉族学生为主体的多民族成份的中学。

47团场中学位于团部驻地250米处。该校的前身是1954年成立的“昆仑农场子弟小学”，1960年扩建成中学，名为“昆仑中学”，并附设小学。1969年迁往高村，改名为“47团中学”。1981年中学部又迁回昆仑屯，与团部小学合并。该中学现由三部分组成：民族中心小学、汉族小学、团中学。民族中心小学现有维吾尔族学生136人，6个班（其中有一个学前班），9名维吾尔族教师，用维吾尔语教材；汉族小学6个班（包括学前班），教师10

人。中学3个初中班，中学教师13人。汉族小学和中学学生合计为504人。整个学校维吾尔族学生占三分之一，大部分班级是维、汉学生合班。据该校校长介绍，合校几年来，没有发生过不同民族学生之间的斗殴事件。主要原因是，学校将民族团结工作作为学校的头等大事来抓。对不同民族的教师一视同仁，大家学习在一起，工作在一起，不分彼此。学校经常搞多种形式的联谊活动。学生中间发生一点小磨擦，一有苗头，班主任就立即做工作，将事态向好的方向转化。

由于社区的多元化民族构成因素，各民族学生在社区内就有一定的来往与联系，民族团结有坚实的社区环境基础。各民族合校，在学习态度、学习方法、劳动观念、管理等方面对各族师生都有影响。民族小学，教师队伍稳定，维吾尔族小学生升中学率为98%，大大高于墨玉县53%的平均水平。汉族小学升初中升学率为100%，初中升高中或中专的升学率为100%。该团场内的维吾尔族职工自愿将自己的子女送进汉族班学习，希望自己的子女受到更好的教育，成为一种趋势。与周围维吾尔族社区相比，重视子女教育的现代观念在农场维吾尔族职工中已经确立起来。

（四）先进的生产力使团场充满对周围少数民族群众的吸引力

由于团场具有比地方较为先进的生产力，47团周围的维吾尔族农民自愿迁入团场已成趋势。其主要途径是婚姻纽带，由于民族内部通婚的限制，已经成为团场职工的维吾尔族男人，必须从原社区中娶维吾尔族媳妇。这些人源源不断进入47团社区，成为永久性居民。

另外，和墨玉县相比，农场的土地资源相对多一点。在我们去调查时，47团人均耕地面积4亩多，较墨玉县人均耕地多近3倍。所以，不少维吾尔族农村的剩余劳动力进入47团，以季节工的形式（临时工）参与47团的农业生产。1995年，该团招收了389个临时工，绝大多数是维吾尔族农民。他们的到来，改变着农业连队的民族人口比例。从长远看，大批维吾尔族农民以季节工的形式流入47团是一个趋势。他们会不会在47团长久定居下来，这要看将来的发展情况。保持团场的先进生产力，使团场成为共生关系的主体是我们的努力方向。

三、民族团结是巩固民族共生关系的法宝

47团与墨玉县在同一块土地上。47团建立在一个以维吾尔族社区为其周边环境的包围之中，分割了三大块、七小块，并在其内部形成以汉民族文化为主体的特殊社区，形成了汉族和少数民族的共生关系。这种关系的建立，从政治上讲有利于维护和田地区特别是墨玉县的社会稳定。从新中国成立以后的历史来看，没有47团就没有墨玉县的社会稳定；从经济发展上看，这种关系的建立有利于47团与墨玉县在经济上互通有无、互相交流、互相帮助。由于地理位置的特殊性，47团“用墨玉的水，走着墨玉的路”，47团与墨玉相邻的八乡一镇，早已结成了密不可分的经济联系。从这个意义上讲，没有墨玉县的支持与帮助就没有47团经济的发展。如此深厚的政治经济基础，在兵团其它团场是独一无二的。正因为如此，墨玉县与47团之间历史上就建立了非常好的合作关系，在民族团结工作中取得了一些成功的经验。他们的成功经验主要有以下几个方面：

（一）团场和墨玉县高度重视民族团结工作

47团的历届领导班子与墨玉县领导一贯有重视民族团结工作的好传统。47团历届领导班子从思想上树立了“47团离开墨玉县就不能生存与发展”的观点。墨玉县历届领导班子对47团的存在也从思想上树立了“墨玉县离开47团就没有社会稳定”的意识。这种共识使47团与墨玉县之间结成兄弟关系。平时两个单位的领导常常走动，互相看望，结下了深厚的感情。领导班子重视47团与墨玉县的关系，对搞好兵地关系和民族团结工作打下了一个坚实的基础。

（二）民族团结工作常抓不懈，抓得具体

民族团结工作是一个长期性的、复杂而又细致的工作，需要常抓不懈，而且要抓得具体。为切实搞好这项工作，必须有组织保障。在两个单位领导的共同商议下，他们分站区成立了“民族团结共建单位领导小组”，具体贯彻和实施民族团结方面的工作，并作为两个单位精神文明建设的一个重要内容来抓。该小组平时负责协调和处理兵地之间发生的矛盾或纠纷，兵地两家领导小组在工作上互相支持、相互协作，在处理各种问题时都能相互谅解、相互尊重。每年年初连队与邻近的乡镇都要签订民族团结公约，采取半年自查、年终检查的方法，保证民族团结工作落到实处。

（三）经常不断地对职工和群众进行民族团结教育

47团对全团职工进行民族团结教育，坚持采用集中教育与平时教育相结合的方法，民族团结工作常抓不懈，民族团结观念深入人心。在具体措施上，团里要求各连队将民族团结工作当成日常工作来抓，每次职工大会上都要强调民族团结的重要性。对新来团里的职工都要进行民族风俗习惯教育，使新职工了解当地维吾尔族风俗习惯，了解当地风土人情。每年5月是新疆的民族团结月，团场在这个月更是集中组织广大干部职工学习马克思主义民族观、宗教观和党的民族政策、宗教政策。要求每个干部职工牢固树立“两个离不开”的思想，和民族同志相处要做到“互相信任、互相尊重、互相帮助、互相支持”；“不利于民族团结的事不做，不利民族团结的话不说”。在这些观点的指导下，民族团结成为广大干部职工的共识。

（四）团场和地方坚持“有事无事常来往，大事小事多商量”

民族宗教无小事，为了做好民族团结工作，墨玉县与47团领导坚持“有事无事常来往，大事小事多商量”的工作原则。兵地双方常来常往，有了问题双方商量着解决。1996年1月，园林连与阔依其乡的羌古拉村、泽格尔村签订了民族团结公约。公约签订后不久，泽格尔村的村民把羊赶到连队果园里放牧。事发后，连队抓了羊，该村村民找到连队，连队领导将公约念给他听后，将羊还给了他。事隔不久，这一村民的儿子又将羊赶到连队果园放牧，再次被连队扣了羊。为慎重起见，连队领导叫来了泽格尔村的领导，双方商议，按公约有关条款对他进行了经济处罚，使这个村民及家属受到了教育。

47团有一些民族通婚家庭，他们被人们称为“民族团结”家庭，这些家庭为增强民族团结作出了重要的贡献。然而，在这样的家庭中，维吾尔族一方去世后，丧葬问题是个难题。按伊斯兰教以及维吾尔族传统习俗，与非穆斯林结婚的，死后不能葬入穆斯林墓地。每当少数民族职工去世后，团里主动派人与附近乡里的阿訇联系，征得阿訇的同意，然后由墨玉县民委的同志一起参与工作，尽力解决好这方面的事情。1996年，为彻底解决民族职工丧葬问题，团场在与墨玉县民委、和田地区民委有关领导共同商定下，在团场划了一块公共

穆斯林墓地，受到广大穆斯林职工的欢迎。

由于领导们重视民族团结工作，各连队民族团结的好人好事层出不穷。多年来47团连队与邻近乡村形成了生产互助的传统，一到农忙季节，乡、村领导就主动组织农民、学生帮助47团连队劳动。1996年春季，一连劳力紧缺，阔依其乡、英也尔乡派出学生、农民85人，帮助一连定棉苗85亩。乌尔其乡得知4连缺玉米种后，无偿供给复播优良玉米种250公斤，保证了4连复播玉米不误农时。棉花播种前，农场劳力紧张，邻近维吾尔族3大队的干部带领200个劳动力，帮助6连修挖渠道8000多米，浇地400多亩，为6连棉花顺利播种打下了基础。园林连地处维吾尔族聚居区，南有阔依其乡羌古拉村，西有泽格尔村，东有吐外特乡，北有英叶尔乡。每当农忙季节，村民们赶着毛驴车到连队帮助完成突击性工作。每到冬季，园林连派技术最好的职工，去帮助邻近农村修剪果树，最多的一次派12人，修剪时间长达一个星期。在修剪过程中，因树制宜，边修剪边示范，把修剪技术传授给村民们。1995年12月，园林连在阔依其乡信用社的贷款到期，而连队的果品销售款一时又难汇回，资金暂时紧缺，连队维吾尔族退休职工托乎达洪得知后，找到阔依其乡泽格尔村村民，帮助连队销售果品，给连队打通了销售渠道。

1996年，47团在修6公里防渗渠时，卡尔赛乡出动5000个劳力帮助挖渠，普恰克其乡出动3000个劳动力铺石板，一个月时间农民们全部住在工地上，喝冷水吃馕，给47团以极大的帮助。后来，这条渠被命名为“团结渠”。

每年民族团结教育月里，各连队领导都走访和慰问居住在连队附近的少数民族职工家庭，主动为他们排忧解难。4连的大吐松家，因人口多，粮食不够吃，4连连长得知后，主动送去粮食（小麦）300斤。为了让少数民族乡亲过好古尔帮节，1连、7连等单位在资金紧张的情况下，为少数民族职工发放借款一万元左右。通过为少数民族职工办实事、做好事，使他们安心兵团，扎根连队。

1996年年初，普恰克其乡党委副书记找到团配电所，请求帮助离乡几十公里外的9户维吾尔族农民，解决用电问题。因乡里财力有限，配电所主动承担下这个任务，为9户农民无偿架通了一条长达800米的供电线路，村民们非常感动，通电的那一天，村民们烤了一只全羊送给连队，表示感谢。

四、发展中的制约因素

当时设置47团从政治上考虑得比较多，忽略了团场经济发展的基本条件，在建立市场经济体制的今天，它的许多制约因素变得突出起来了。

（一）生态环境的制约

墨玉县属暖温带干旱气候，降雨量极少。中部农区年平均降雨量仅35.2毫米，南部山区也仅84.7毫米。全年风沙较大，夏季干热风盛行，冬季寒冷，基本无雪，不利冬麦越冬。全县面积最大的土类是灌淤土，占耕地面积的57.12%。土壤质地沙壤，供肥性、通透性和气热条件好，但保肥保水作用差，土壤偏碱性，有机质含量低，普遍缺氮缺磷。全县土壤养分均低于全国标准级别，处于极下限水平。全县一等地面积仅为5.99%。二等地占20.9%；三等地占46.6%；四等地26.4%。一、二等地合计占耕地面积的26%左右。三、四等地占

耕地面积的73%左右。

47团所处地带条件更差，团场的1连、2连地处沙盐地带，4连、5连地处盐碱地带，3连、6连、7连地处沙丘地带，7连就在沙丘里面。5连因土地盐碱大，地下水位高，多次打井无法食用，连队驻地被称为“苦井”。47团在建团时，主要考虑了保卫和田的作用，选择了有利的战略位置，而没有考虑生产条件，由于47团地势较高，往往造成冬水灌不进去。自然地理环境的不可更改性，成为47团农业生产发展的一大制约因素。由于这样一个客观原因，历年来47团的粮食、经济作物单产均比墨玉县低。

（二）人口市场的制约

墨玉县地处南疆的“口袋底”，全县40万人口，是全疆第三人口大县，但人口流动几乎处在停滞状态中。改革开放以后，农村虽出现人口外流现象，但离土不离乡，家庭中有人去外地经商，但大多数家庭成员仍留在乡村中务农。

墨玉县的城乡市场就是“巴扎”，巴扎上出售或交易的商品，多为本地农民自产、自销的产品，批量小，质量差，主要是铁制炉具、烟筒、砍土镘、镰刀、斧头、木材加工品等等。巴扎上虽然呈现出一片繁荣景象，车水马龙，但商品成交量低，居民购买力低，大多数人是在逛巴扎。这也表明，小农经济，生产力的低水平决定了市场规模，限制了市场结构的多元化，制约了47团的发展。向外拓宽市场，又受到了地理条件的限制。47团场距乌鲁木齐市2000多公里。团场盛产瓜果，且质量好，产量高。但将鲜果运到乌鲁木齐，只能用汽车，运费1公斤9角钱，由于运输成本太高，竞争不过内地省区。1996年该团将500多吨红富士和黄元帅等优质苹果运往乌鲁木齐，由于价格高销不动。

（三）人口外流趋势的制约

地处贫困落后地区的47团，团场的内在凝聚力逐年下降。团领导讲，47团的人遍布和田七县一市，甚至每一个乡。有一部分人已经担任了县长、书记、乡长职务。人口流失最严重的还是47团汉族职工的第二代、第三代人。他们通过升学、打工等途径，离开团场，学生毕业后无一人回到团场工作。在团场的人也通过各种关系，纷纷离开团场。不光是汉族职工，就是维吾尔族职工的后代，考上大学也无一人回团场。

除上述青年一代人口流失外，上世纪60年代进47团的内地省区的支边青年，近些年来，也纷纷返回内地。上述原因，造成了近些年来47团场人口负增长的状况。历史上47团人口最多时达到过6000人，到1995年仅剩3815人，因而造成劳动力严重缺乏。每到农忙季节，各连队都要从邻近维吾尔族农村请劳动力，完成季节性的突击任务。这已成为47团和地方的互助行为，团里的职工已抽不出人来出义务工。修建大型水利工程，水土开发由47团出义务工劳动费用，乡、村政府派出劳动力。47团的煤矿，地处距团部100多公里的皮山县境内，因劳动力不足，租给了普恰克其乡开采，每年交给团里1000吨煤。以上情况表明，47团场的农业生产，有相当数量依靠外来劳动力来解决。

从总体趋势上讲，汉族职工及其子女外流人数多。从心态上讲，由于受经济发展与社区稳定等诸因素的影响，汉族职工想离开团场的人非常普遍。因为，汉族职工大都从内地省区通过各种途径进入团场，属移民社团，稳定性差。而维吾尔族职工，他们是本乡本土人，不论是通过什么途径进入团场，都有乡情维系。正因为以上原因，团场内汉族与维吾尔族职工的比例不断发生着变化，变化的总趋势是汉族职工人口比例不断下降，维吾尔族职工比例不

断上升。1984年该团维吾尔族与汉族职工的比是29.2%：69.5%，到了1995年变成了45%：52%。如果没有什么政策性的限制，任其发展下去，汉族职工比例在团场肯定越来越小。目前47团这种状况靠主观努力无法在短期内得到改变，考虑到47团场在南疆在和田地区具有重要的战略意义，国家、兵团和地方政府应当帮助47团解决困难。

综上所述，47团的典型意义在于它的存在说明了一个重要的理论问题，就是在任何一个区域内，不同民族之间的文化冲突与融合，都是一个互动过程。文化互动在现实生活中，直接体现了民族关系。从墨玉县47团的情况来看，他们之间的关系实际上是维吾尔族文化和汉族文化的互动。他们之间的关系形式，是一种包裹关系。以汉族文化为主的团场处于维吾尔族社区的包围之中，犹如大海中的一个孤岛，汉族与维吾尔族群众在同一地域中共同生产，共同服从同一个地方政府的领导，共同拥有同一水源，共同参与地域内的同一市场，形成一种共同环境中的并存关系。

（说明：参加调查的还有曹红等。）

试论福建地区闽越族的汉化与古代中原文化

徐心希*

福建地区的闽越族作为越族的一支，商周时期曾经在东南沿海活跃了若干世纪，直至汉初无诸建立闽越国。由于闽越族与封建中央政府的对立和反叛，遭到西汉朝廷的征讨与强制内迁。至东汉、三国之后，史书乏于记载。唐末五代闽国之后史书记载更属罕见。学术界有关闽越族与中央朝廷的关系，以及闽越国历史论述较多，但对闽越族的汉化课题，由于缺乏文献记述，难度较大，因而涉及较少。本文拟结合历史文献与考古资料，试图对闽越族的汉化问题作一历史考察，并藉此了解闽越族文化与古代中原文化的血肉联系，以就正于方家。闽越族逝去虽然已逾千年，但是研究这个古老民族汉化的历史进程，对于深入探讨东南地区少数民族与汉族的文化联系，对于研究中国民族史和文化史，将有所裨益。由于闽越族主要居住于闽地，所以本文论及的时空范畴主要界定为先秦至汉唐、五代十国时期的福建地区。

一、闽越族的由来

闽越族是商周时期活跃于东南沿海的古老民族。虽然“闽越”一词较晚才首次出现于《史记·东越列传》，但是其形成年代当远早于西汉时期。有人以为闽和越并不是同一民族，福建是古代七闽的分布区之一，“闽是福建的土著，越则是由会稽南来的客族”[1]。也就是说，闽越族是由世居福建的土著闽族与公元前334年楚灭越后辗转迁徙入闽的于越族融合而成的。此为一说。第二说为闽越族系土著说，以为闽越族“主要还是由早已居住在这一带的原始先民发展形成的”[2]。我们以为第二说比较接近客观实际情况。正如越史专家蒙文通所说：“‘越’本国名，其族为‘闽’；后亦用为族称，泛指东南沿海地区之民族。自越王勾践灭吴称霸之后，‘越’名大显于世。战国而后，又有‘百越’一词，泛指古东南沿海暨岭南地区及其居民。然以书缺有间，记载简略，或若明若昧。遂致后世之论越史者，见仁见智，异说纷纭。”[3]

明代学者王士性所著《广志绎》卷四“江南诸省”认为“潮州为闽越地，自秦始皇属南海郡遂隶广至今；以形胜、风俗所宜则隶闽省者为是”。可见闽越族活动范围向南已抵达今潮汕一带。概括起来说，闽越族在商周时期即形成并活动于我国东南地区，即闽、浙、赣、粤四省范围内。其中以福建地区为主，自战国时起闽越族即加强与中原的联系，秦汉时期为活动高峰。先秦至秦汉之后福建地区闽越族的汉化经历了十分复杂的过程，主要可以分为华

* 徐心希：福建师范大学历史系教授。

夏化及汉化两个阶段。

二、先秦时期福建地区闽越族的华夏化进程与中原华夏文化

闽越族的汉化进程可以分为两个阶段，第一阶段是华夏化，即与中原华夏族的交往与融合；第二阶段是汉化，即与中原汉族的交往与融合，其中包括中原汉人入闽与闽越族北迁进入汉族聚居区，在政治制度、血缘关系、文化、礼制等方面深受汉族的影响。从理论上说所谓华夏化，即先秦时期的周边少数民族接受了中原华夏族的先进文化，并在礼乐制度等方面有所吸收。也就是对华夏主体文化的认同与趋向。

先秦时期尽管闽越人与中央政权并无直接的隶属关系，但交往还是十分频繁的。这可以从汉代文献的追述之中得到证明。如汉武帝时期在讨论到福建闽越族问题时，淮南王刘安就曾上书朝廷阐述闽越族的早期历史："（闽）越，方外之地，翦发文身之民也。不可以冠带之国法度理也。自三代之盛，胡、越不与受正朔。"[4]这说明夏商周三代之时中原人士对闽越已经有所了解，然而闽越如同胡（即匈奴）一样，不受中原王朝政令的节制。尽管闽越直至战国时仍不受中原诸侯国管辖，但闽越与内地在文化上还是有一定来往。中原文化输入福建的孔道有二，一是以江西鄱阳湖畔为中介地区，沿赣江流域南下，经闽北浦城、光泽、崇安入闽，再经地处赣南、闽北的武夷山脉沿崇溪、富屯溪、沙溪等几条福建境内的主要河流向闽江下游及闽东南沿海扩散。二是经赣南、粤东沿汀江、赣江、九龙江向闽西南与闽南三角地带传播。以福建闽侯榕岸庄边山新石器晚期 3 号墓葬为代表，随葬有软陶器具及玉璧一块[5]，玉璧为中原先民祭天之用，说明此时中原文化开始传入福建，闽越地区已有国家雏形的出现，已经步入文明的门槛。

然而闽越族的华夏化进程十分缓慢，并且首先是由接受中原的礼制开始。这可以从福建闽侯黄土仑商周遗址中所发现的具有强烈中原仿铜器色彩的陶器得以证明。黄土仑遗址位于闽侯鸿尾石佛头村南部，东南距闽侯县城甘蔗镇 14 公里，往北 4 公里即是闽江。黄土仑是一座孤立的小土丘，海拔高度约 40 米，遗址面积约 5000 平方米，1978 年发掘，几年间共发现墓葬 19 座，出土或采集陶器、石器等文物标本近 200 件。此类型遗存以灰色印纹硬陶为主要内涵，常见纹饰有拍印回纹、方格纹、刻划勾连大回纹、Z 形纹、斜线三角以及附加凸棱等。上个世纪 50 年代即已大量发现于闽江上下游，70 年代闽侯黄土仑遗址发现和发掘后才引起注意并得到重新认识。经文物普查证实，此类型广泛地分布于福建大部分地区，即福建北部、西部、中部和闽江水系流域、木兰溪流域、晋江流域以及闽东地区。省外如赣东北鹰潭一带也有发现。往北可以到达浙江进贤和江山。其覆盖面比昙石山文化及庄边山上层类型更为广大，是福建青铜器时代最主要的文化类型之一[6]。据黄土仑遗址出土木炭标本的 C14 年代测定为 3250±50 年，结合陶器群的比较研究，推断其年代大约距今 3500—3000 年左右，即中原地区的商末周初时期。有学者认为在江西余干、修水一带已出现西周"应"、"艾"二个监国[7]。由此看来，华夏文化在西周时期已推进到闽赣地区了。

最引人注目的是陶鼓一件，泥布硬陶，身作腰鼓形，两端开口，中空，器身上附兽形提梁，下接喇叭形实心座。口径 4 厘米，通高 8.4 厘米。该陶鼓出土黄土仑遗址第 17 号墓。这个陶制鼓形器，与湖北崇阳县出土的商代铜鼓，在造型上颇具相似之处。[8]这种陶鼓，系模拟中原王朝青铜改造型，古先秦典籍中称之为"土鼓"。以下就此种土鼓的传入及用途作一讨论。

首先，这种“土鼓”的形制与内地相比，已有了相当大的变化。上个世纪70年代，在山西襄汾陶寺大墓中曾发现有“陶异形器”，为泥质褐陶或灰陶，形似长颈葫芦，筒状高颈，圆鼓腹，腹底中央凸出一孔，周围又有三个小孔，上下孔口通连，颈、腹之间两旁各有一耳，对称。有一“陶异形器”通高83.6厘米，筒口直径11.6厘米，筒口下有圆纽十二个，筒身磨光，腹壁饰绳纹并贴泥条，构成不大规则的连续三角形和菱形图案。据《简报》作者推测这种器物或许是古文献中“以瓦为匡”的“土鼓”[9]。此说甚是正确。其次，土鼓的作用。《吕氏春秋·古乐》记载，唐尧曾“命质（或说夔）为乐，质乃效山林溪谷之音以歌，乃以麋輅置（冒）缶而鼓之，乃拊石击缶，以象上帝玉磬之音，以致舞百兽。”所谓“缶”，《说文·缶部》说：“缶，瓦器，所以盛酒浆，秦人鼓之以节歌，象形。”所谓“拊石击缶”之“石”，就是石磬。这种“土鼓”的颈、腹之间两旁的耳，是供穿绳子悬挂起来的鼓耳。《礼记·明堂位》记载：“土鼓、蕢桴（鼓槌）、苇籥，伊耆氏之乐也。”郑玄注：“伊耆氏，古天子有天下之号也。今有姓伊耆氏者。”《礼记·郊特牲》又记载：“伊耆氏始为蜡（祭）。”郑玄注：“伊耆氏，古天子号也。耆，巨夷反。或云即帝尧是也。”伊耆氏即伊祁（祈）氏。《帝王世纪》说：“尧，伊祁姓也”，“帝尧陶唐氏，伊祈姓。”土鼓、蕢桴、苇籥，是帝尧伊耆（祁、祈）氏用于蜡祭的乐器。后来周人也还沿用“土鼓”等乐器作为蜡祭之乐。《周礼·春官宗伯》说“籥章”之职“掌土鼓、豳籥”，“国祭蜡，则吹豳颂，击土鼓，以息老物。”杜子春注曰：“土鼓，以瓦为匡，以革为两面，可击也。”周人“以瓦为匡，以革为两面”的“土鼓”，当是陶唐氏“土鼓”的继承和发展。《礼记·明堂位》：“夏后氏之鼓足，殷楹鼓，周县（悬）鼓。”可见三代都已把鼓作为重要礼器。《周礼·地官》：“鼓人掌教六鼓四金之音声，以节声乐，以和军旅，以正田役；教为鼓而辨其声用。以雷鼓鼓神祀；以灵鼓鼓社祭；以路鼓鼓鬼享”。郑玄注：“神祀，祀天神也”；“社祭，祭地祇也”；“鬼享，享宗庙也。”《诗·小雅·宾之初筵》又说：“籥舞笙鼓，乐既和奏；烝衎烈祖，以洽百礼。”《诗·小雅·甫田》：“我田既臧，农夫之庆，琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨。”孔颖达疏：“至前孟春月，以琴瑟及击其土鼓以迎田祖先啬之神而祭之。”由此可见，土鼓是商周时期中原地区重要的祭祀乐器，多在与农事活动有关的祭祀场合演奏。

上述论证可知，至迟在黄土仑时期，即距今3250年左右的商末周初，闽越族已开始接受中原的礼制。此外，中原古文化中对农业生产的重视，特别是对农神祭祀的礼仪与理念也已传入福建地区，并在闽越族中传承与发展。这均说明闽越族在这个时期已经逐渐走上华夏化进程。通过从中原引入祭祀农神的礼仪，表明华夏族重视农业的思想观念已深深扎根于闽越族的社会生活中，成为闽越贵族政治活动不可缺少的内容。当然，华夏化不仅体现在礼制方面，在其他物质文化方面也有所表现。如福建地区所发现的西周青铜器，更多地体现了与内地同时期青铜器的趋同性[10]。

春秋、战国时期，中原文化，尤其是楚文化不断地输入闽越地区。在青铜器的铸造方面，闽越族体现出华夏化的倾向。如福建南安大盈所发现的西周至春秋时期的青铜兵器和生产工具，在具有强烈地方特色的基础上，又有若干中原青铜器的特点[11]。战国后期，随着楚文化向闽越地区的推进，将中原的华夏文化大量输入福建。在福建所发现的这个时期的楚人墓葬，体现了相当多的中原文化色彩。据闽侯庄边山墓地发掘者的初步研究，“这批墓葬所呈现的大致相同的葬制、葬俗等特点，反映了这些墓主人都应当属于具有共同文化传统的

一个家族集团，而在庄边山正是这一家族集团的特定的公共墓地”。“这个墓地前后至少延续了一百多年”[12]。研究者以为，这些已经汉化的楚人（也不排除其中有汉人）入闽之后，带来了丰富的中原文化与楚汉文化，对战国后期的闽越文化产生了重大的影响。

三、秦汉时期闽越族的初步汉化与古代中原文化

首先应当明确，什么是汉化？有关这方面的解释繁多。笔者以为，所谓汉化，即指中国历史上某些少数民族在思想意识形态、物质文化领域以及血缘血统方面，接受了中原汉族的强烈影响：如对汉文化的广泛认同，加之人员的交流迁徙，通过通婚而改变少数民族的单一血缘关系，出现中原汉族姓氏；物质文化包括生产和生活器具、生活习俗等，逐渐接受中原汉族的先进因素。闽越族在华夏化的基础上，至秦汉时期，开始了汉化的进程，这个汉化的过程延续时间相当长，直至五代十国的闽国时期才基本完成。

1、闽越国除是闽越族汉化的重要转折点

秦始皇统一中国后，设闽中郡，以管理东南事务。据王国维先生考证，闽中郡乃虚设，实际上福建地区并未纳入中央管辖范围，所以此时与中原内地在政治上的联系也不密切。楚汉相争时，闽越贵族无诸率众协助刘邦击败项羽，这也是闽越族对汉文化趋同的一种表现，因而无诸被汉高祖封为闽越王。无诸与中央政府之间仅有松散的朝贡关系。如李昉《太平御览》卷 807 载：“闽越王献高帝石蜜五斛，蜜灼五百支。”至汉武帝建元六年（前 135）闽越击南越，汉武帝发兵救之。迫于强大的军事压力，闽越第二代王郢之弟余善与宗族谋划：“王以擅发兵击南越，不请，故天子兵来诛。今汉兵众强，今即幸胜之，后来益多，终灭国而止。今杀王以谢天子。天子听，罢兵，固一国完；不听，乃力战；不胜，即亡入海。”[13]尽管闽越族某些贵族首领企图将闽越族游离于中原文化体系之外，但由于此时中原华夏族已经完成向汉族的转化，先进的经济和文化、统一的政治体制以及强大的国家实力，均对闽越族产生了极大的吸引力和融合力。闽越王族余善有鉴于此，即发动政变，谋杀了对中原政治和文化抱有疑虑和敌对态度的闽越王郢，自立为东越王。希望与中央政权和平相处，以求“天子听，罢兵，固一国完”。这是闽越族承认中央政府、在政治上汉化的一个重要起点。建元六年（前 135）起，闽越国二王并存的特殊现象存在了 23 年[14]。元鼎六年（前 111）秋，余善与中央政权的矛盾进一步激化，遂率部攻占白沙、武林、梅岭，刻玉玺，自称“武帝”，正式宣布叛乱。元封元年（前 110）冬，汉军分四路攻人闽越腹地。力主汉化并归附汉廷的越繇王居股与越衍侯吴阳诛余善，归降汉廷。当年闽越国除。由于扫除了汉化过程中的政治障碍，闽越族的汉化进程因而加快了。鉴于闽越贵族多次与中央朝廷对抗，因而撤销闽中郡，将属地划入会稽郡。虽然汉军并未在闽越故地驻扎，但闽越与汉廷已建立了“藩臣”关系，政治上的隶属原则已经确定。

2、大量闽越人迁徙内地与大量汉人入闽造成汉越杂居，有利于两族人民在人文和血缘方面的融合

《史记·东越列传》记载：“东瓯请举国徙中国，乃悉举众来，处江淮之间。”“集解”徐广说：“年表云东瓯王广武侯望，率其众四万余人来降，家庐江郡。”平定闽越之乱后，汉武帝以为“东越狭多阻，闽越悍，数反复，诏军吏皆将其民徙处江淮间”。两次大的迁徙，目的地均为江淮一带。据学者考证，“处江淮间”就是在九江郡东城县及临淮郡开陵县地，并有一部分闽越人徙于济南郡和会稽郡无锡县一带[15]。这是封建政府以强制手段所实行的大

规模人口迁徙。包括东瓯国在内的大量闽越人口进入江淮地区，与当地汉民和睦相处。以后史书对这部分北迁的闽越人再无追述，可见很快就被汉人同化了。与此同时，也有大量汉人进入闽北地区以开发当地经济。从崇安（今武夷山市）汉城所发现的陶器文字可以充分证明这一点。该遗址出土大量的板瓦、筒瓦上戳印或拍印的瓦文中，可辨认出许多汉文，而且其中主要是工匠的姓氏，这是沿袭了中原工匠“物勒工铭”的传统。如胡、林、马、经、赞、居、里、会、真、邓、莫、赖、周、徐、良、从、黄等，当是中原人闽的工匠姓氏，而夫唐、日利、气结、胥须，以及狼、气等，则相当可能是闽越族工匠的姓氏[16]。从这些中原姓氏来看，内地向闽越地区迁徙的人口逐渐增多。作为单身男性入闽的劳动力或身怀技术的工匠，就可能与闽越土著妇女组成家庭以繁衍后代，形成汉越混血的局面。那些携家带口入闽的中原人士与闽越人的杂居，也促进了当地人口的增多，诸如《汉书·严助传》中所记录的闽越地理环境、生活习俗，其信息当来自于在闽越地居住的汉人之口。淮南王刘安说：“臣闻越非有城郭邑里也，处溪谷之间，篁竹之中，习于水斗，便于用舟，地深昧而多水险，中国之人不知其势阻而入其地，虽百不当其一。”这些均说明交往有所深入，加深了相互了解。

3、大量使用中原汉族的铁制工具、陶器及瓦当等建筑材料，有利于接受中原物质文化。

从崇安汉城出土的所有铁器来看，均具有中原秦汉特征。据统计，汉城遗址出土的铁器达三四百件，与广州西汉前期南越国有关墓葬遗址出土的铁器总数相类似。而且铁器的种类繁多，有农具、兵器、生活及日常用具三十多种。一些先进的农具如犁铧、五齿耙等，不但在南方各地未曾发现，甚至在中原地区也尚未大量推广使用。又如瓦当、筒瓦等具有鲜明中原风格的建筑材料大量使用。应当指出的是，在崇安汉城的建筑装饰材料、封泥、陶器等器物中汉字已较多地出现。整个崇安汉城的王宫布局也充分表现了中原汉文化传统的建筑特征，即强调中轴线和左右对称、四周封闭的四合院式建筑。

4、使用铜鼎、铜铎、车马器等中原汉式器具，有利于吸收中原礼乐文化。

铜铎是1985年在汉城北岗遗址发现的，甬残缺，舞面为蟠虺纹，体侧上部饰云雷纹、勾连云雷纹及三角形的变体蛙头纹等组合纹饰。这种文饰在山彪镇与琉璃阁战国墓出土的铜器上习见。[17]铜鼎系发现于高湖坪甲组建筑群遗址中，素面无纹，是典型的越式鼎，流行于东周至西汉前期，西汉中期后绝迹。江西、广西、广东均有发现。足见此时闽越族已基本接受了来自中原的青铜文化，说明汉代闽越国时期是闽越族汉化的初步然而也是重要的阶段。

四、三国、两晋时期闽越族进一步汉化

三国时福建属吴国会稽郡南部都尉，黄仲昭《八闽通志》“地理”记载：“建安初，始有侯官（自注：即今福州、兴化、泉州、漳州八府之地）。”因闽越贵族和部分平民迁人内地与汉人融合，遁入山林的平民就被汉人称为山越。如《资治通鉴·汉纪》胡三省注曰：“山越本亦越人，依山阻险，不纳王租，故曰山越。”可见最初闽越后裔山越由于重入山林，汉化程度有所减弱。山越反对孙吴政权，因而遭到孙权的镇压。建安元年（196年）孙权派侯官长贺齐将以张雅、詹疆为首的山越叛民逐渐讨平。建安八年（203年）闽北建安、汉兴、南平三县的山越又叛乱，贺齐在建安建立都尉府，准备镇压。“贼洪明、洪进、苑御、吴宪、华当等五人，率各万户连屯汉兴，吴五六千户别屯大潭，邹临六千户别屯盖竹”，[18]均被贺齐收编。此后统治者将大批山越居民从山区强迁人平原汉族聚居区，“强者为兵，羸者补户，得精

卒数万人"[19]。也就是将山越民与汉民杂居,成为编户齐民以进行管理。这就使山越与汉人的交往更加密切,也加速了越汉融合和山越族的汉化。首先是迁人平地的这一部分山越逐渐摆脱原来落后的生产方式而接受先进的封建生产方式,并且在生活习惯上也开始逐渐朝汉人方向转化。山越人从浙南、闽北、闽东逐渐散居到福建各地,此后史书未见有山越的记载。

此时汉人入闽渐增。三国时入闽的内地汉人主要有三种人。一是驻闽军人。如嘉庆《惠安县志》卷30《寓贤传·黄兴》载:"黄兴,吴孙权将也。与妻曹氏弃官入闽,居邑南之凤山。"《宋书·州郡志》载吴将徐绍降魏后其家属被派驻建安郡。二是流谪罪犯及其家属。如嘉庆《郡武府志·古迹》云:"孙策建检其江左时,邻郡逃亡,或为公私苛乱者,悉投于此,因是有长乐、将检二村之名。"《三国志·吴书·孙亮全夫人传》载孙琳废吴主亮为会稽王。吴景帝(孙休)永安三年,"黜亮为侯官侯。遣之国,道自杀。夫人全氏随之国,居侯官"。裴松之注引"吴语":"居侯官,吴平乃归。"可见内地汉人已将福建作为罢黜官僚及其家属的居留地。三是避乱入闽者。如惠安锦田黄氏族谱记载,始祖隍公,为东汉末会稽市令,于建安年间避乱入闽。西晋期间,是汉人大量入闽的高峰期。由于北方的战乱,促使众多汉民辗转入闽。"永嘉之乱,衣冠南渡时,如闽者八族"[20]。明代黄凤翥在《金墩黄氏族谱序》中说:"晋永嘉中,中州板荡,衣冠入闽,而我黄迁自光州之固始,居于侯官。"[21]晋江《吴氏族谱》称:"中原衣冠之族自东晋五胡之乱,多避地入闽,晋江所由名也。"[22]据乾隆《福州府志》引宋人路振《九国志》:"晋永嘉二年,中州板荡,衣冠始入闽者八族:林、黄、陈、郑、詹、邱、何、胡是也。以中原多事,畏难怀居,无复北向,故六朝间仕宦名迹,鲜有闻者。"实际上,汉人入闽并非始于永嘉二年,如1973年在闽北松溪渭田发现一座西晋古墓,其下葬年代即永兴二年(306)[23]。在莆田也发现有西晋太康年间墓砖出土。而且当时汉人入闽也并非仅仅八姓,民国《建瓯县志·礼俗志》即云:"晋永嘉末,中原丧乱,士大夫多携家避难入闽。建为闽上游,大率流寓者居多。时危京刺建州,亦率其乡族来避兵,遂以占籍。"入闽者也并非文献所说,均是望族。福建近年出土的晋代墓葬,相当部分是地位低下的贫民,因为随葬品极少,甚至连纪年砖铭也没有。但还是可以看到山越的活动。东晋末年,由于司马氏政权的横征暴敛,激起孙恩、卢循起义。参加起义的山越人在起义失败之后,还散居在福建沿海一带。据宋人乐史《太平寰宇记》卷102"泉州风俗"记载:"泉郎即此州之夷户,亦曰游艇子,即卢循之余。晋末卢循寇暴,为刘裕所灭。遗种逃叛,散居海山,至今种类尚繁。"所谓"游艇子",也就是闽越人后裔。这些入闽汉民带来丰富的科学文化知识和先进的生产技术,如晋安郡太守严高应用汉人的水利技术开凿东西湖,使福州地区的水害大为减轻。入闽汉人尤其是主要分布在福建漳州至广东潮州一带的汉族南方民系,对于改造闽越族的落后面貌起了重要的作用,因而被后人通称为"福佬"。闽越、山越的后裔受"福佬"的汉化影响十分突出。东晋政府也加强地方政权的建设,设立晋安郡,采取各项措施以促使这些越人后裔的进一步汉化。《宋书·州郡志》追记了闽越灭国徙民的这一段历史:"建安太守,本闽越,秦立为闽中郡,汉武帝世闽越反,灭之,徙其民于江淮间,虚其地,后有遁逃山谷者颇出,立为冶县属会稽。"该书并未记述刘宋时期福建闽越族的活动,可见此时闽越已经式微。

五、唐、五代十国闽国时期闽越族的最终汉化

唐初高宗总章二年(699)朝廷命陈政、陈元光父子入闽征剿泉州、漳州一带的畲族,

进入福建的有3000多官兵58姓氏。[24]陈元光"率众辟地置屯，招徕流亡，营农积粟，通商惠土"[25]。这个时期福建的畲族也接触到许多来自中原的汉族文化因素，但由于畲族长期受山区地理因素的限制，所以保持了自己所固有的民族特征。住居平地的闽越、山越后裔，则不断受到来自中原的汉文化的强烈熏陶。唐末至五代时，王潮、王审知率中原3万多汉族官兵入闽，"随之者又有三十六姓"[26]。这些单身男性留闽后就要娶闽越族后裔或畲族等女子为妻。闽越族从血缘上汉化的程度比之两晋以及陈元光入闽阶段应当说深刻了许多。越汉通婚已成为寻常之事。这个阶段是如此的重要，以至在清末民初的史籍中还能看到福建人士对汉越通婚事件的追记。如陈衍著民国《福建通志》"方言"一章就说："男子曰唐补人（《葭柑草棠集》：中州人随王氏入闽，故福州呼男子云云。案此说不确，晋时已入闽也）。女呼诸娘（案：当谓无诸国之娘）"[27]。也有说"唐铺"是唐代的"铺兵"，因为唐制，十里一铺，设兵驻守并传达官方文书。宋沿其制。因而也可以溯源至王审知时期。清顺治年间在闽任按察使的周亮工，因是河南祥符人氏，所以不懂福州方言，故误记为"珠娘"。所著《闽小记》卷3"珠娘"："福州呼妇女曰珠娘，其来旧矣，按任昉《述异》云：越俗以珠为上宝，生女谓之珠娘。"[28]显然牵强附会而不得要领了。

五代闽国时期闽越族后裔的汉化已近尾声，因而体现在姓氏上也大量采用了中原汉民姓氏。如北宋初年乐史著《太平寰宇记》引《开元录》说："闽县，越州地，即古东瓯，今建州亦其地，皆夷种，谓林、黄是其裔。"[29]南宋王象之《舆地纪胜》也说："东瓯，旧经闽越地，今建亦其地，皆蛇种，有五姓，林、黄是其裔。"[30]可见至五代宋初，闽越族已经相当彻底地完成了汉化过程。闽越族后裔在受汉族影响的同时，为了完全融入汉人社会就采取了改汉姓、修族谱的形式，希望以此取得汉文化的认同。

这个时期闽越族后裔的汉化，除了和平方式的同化以外，有时也会出现战争。比较大的有两次，第一次发生在唐昭宗景福元年（892年），是时王潮派兵攻打福州，"民自请输米饷军。平湖洞及海滨蛮夷皆以兵船助之"。胡三省注："平湖洞在泉州莆田县界外[31]。"我们认为这些蛮夷即闽越后裔。第二次是唐昭宗乾宁元年（894年）黄连洞蛮二万人围攻汀州。《资治通鉴》卷259记载："是岁，黄连洞蛮二万围汀州（胡三省注：黄连洞在汀州宁化县南，今潭飞祭即其地），福建观察使王潮遣其将李承勋将万人击之。蛮解去，承勋追击之，至浆水口，破之。闽地略定。潮遣僚佐巡州县，劝农桑，定租税，交好邻道，保境息民，闽人安之。"这场战争规模很大，王潮最终将闽越后裔蛮夷山民的造反平定了。可见蛮夷山民与王潮、王审知政权有合作也有对立。战乱平定之后，王潮采取各项措施发展生产，保境安民。此后再无大规模的武装冲突。宋代对于这些土著山民的反抗仅有零星记载。如康熙《武平县志·官师表》载陈阐系宋"天禧中知武平县事。洞獠久为民害，阐立斥候，训练士卒，以防备之"。这些洞獠土著山民已近乎消声匿迹了。

总之，福建地区闽越族的汉化进程十分漫长、复杂，主要经历了华夏化与汉化两个阶段。华夏化主要体现在商周至战国时期，在这个阶段福建闽越族通过与中原华夏族渐趋频繁的交往，接受中原华夏主体文化的熏陶，逐渐吸纳中原的礼乐制度，为秦汉以后闽越族的汉化作了物质文化和精神文化的准备。闽越族的汉化阶段可以分为秦汉、三国两晋、唐五代闽国三个时期；尤其是唐、五代闽国时期，大量中原汉人入闽，带来先进的生产技术和生产工具，并与闽越人民通婚混血，为福建闽越族的最终汉化奠定了基础。与此同时，由于经济、

人文、地理背景的不同，同样作为闽越族后裔的畲族等少数民族则更多地保留了自身民族的固有特征。从闽越族汉化的历史进程及其与古代中原文化的融汇与整合，我们可以得知，博大精深的中华文化，是千百年来中原文化与周边少数民族文化相互交流和融合的丰硕成果。

注释：

[1]朱维干、陈元煦:《闽越族的建国及北迁》,《百越民族史论集》,中国社会科学出版社,1982年版第116页。

[2]蒋炳钊:《东越历史初探》,《百越民族史论集》,中国社会科学出版社,1982年版第99页。

[3]蒙文通:《越史丛考》,《越族古居"扬子江以南整个地区"辨》,人民出版社,1983年1版第1页。

[4]班固:《汉书·严助传》,中华书局,1987年版,第9册第2776页。

[5]福建省文管会:《闽侯庄边山新石器时代遗址试掘简报》,《考古》,1961年第1期第40－46页。

[6]详见《福建近十年的文物考古收获》,《文物考古工作十年》,文物出版社1991年版。

[7]李学勤:《应监甗新说》,《江西历史文物》,1987年第1期第6页。

[8]福建省博物馆:《福建黄土仑遗址发掘简报》,《文物》,1984年第4期第30页、33页。

[9]《山西襄汾县陶寺遗址发掘简报》,《考古》,1980年第1期第35－40页。

[10]庄锦清、林华东:《福建南安大盈出土青铜器》,《考古》,1977年第3期第169－172页。

[11]详见陈存洗、杨琮:《福建青铜文化初探》,《考古学报》1990年第4期。另可参阅拙文《闽越青铜文化特点及相关问题探论》,《福建师大学报》2001年第4期。

[12]林公务:《福建闽侯庄边山的古墓群》,《东南文化》,1991年第1期第218－231页。

[13]《史记》卷114《东越列传》,中华书局,1982年版第9册第2981页。

[14]徐心希:《冶·东冶·侯官与闽越二王二都》,《冶城历史与福州城市考古论文选》,海风出版社,1999年版第77页。并参阅徐心希《闽越族的汉化轨迹与闽台族缘关系》,《台湾研究》,2002年第1期第60－67页。

[15]陈可畏:《东越·山越的来源和发展》,中国科学院历史所编《历史论丛》第一辑,中华书局,1964年版第161－176页。

[16]张其海、林忠于:《福建崇安汉城遗址出土的文字符号》,《考古与文物》1988年第4期第65－70页。

[17]杨琮:《闽越国文化》,福建人民出版社,1998年版第273页。

[18]《三国志》卷60《吴书·贺齐传》,中华书局,1982年版,第5册第1378页。

[19]《三国志》卷58《吴书·陆逊传》,中华书局,1982年版,第5册第1344页。

[20]梁克家、陈傅良:《淳熙三山志》卷10《版籍·户口》,海风出版社2000年版。

[21][22]转引自陈支平《福建族谱》,福建人民出版社,1996年版第125页。

[23]卢茂村:《福建松政县发现西晋墓》,《文物》,1975年第4期第77－78页。

[24]汤漳平、林瑞峰:《论陈元光的历史地位和影响》,《福建论坛》,1983年第4期第73－76页。

[25]嘉庆《云霄厅志》卷11《唐宦绩·陈元光》,第2页(民国二十四年重印)。中国方志丛书、华南地方第89号,台湾成文出版社1980年版。

[26]光绪《闽县乡土志》卷2《版籍略二·大姓》,光绪三十二年铅印本第231页。

[27]陈衍著:民国《福建通志》卷22《方言志》,民国二十七年刊本第3页。

[28]周亮工:《闽小记》,上海古籍出版社,1985年版第122页。

[29]乐史:《太平寰宇记》卷100,乾隆南昌万氏重刊本。

[30]王象之:《舆地纪胜》卷128《福建路·福州景物上》,清道光二十九年文选楼刻印宋钞本,第25册第8页。

[31]《资治通鉴》卷259,唐纪75,台湾商务印书馆,影印文渊阁四库全书第310册第67页。

少数民族文化与粤汉文化的双向互动

李筱文*

所谓粤，指的是南粤或南越，为古代广东的专称。广东的土著居民原为古越人，秦汉以降，汉文化大量传入广东，身为汉人的南越王赵佗，携带汉文化进入广东后，与广东的土著居民相处良好。为了更好地统治当地土著居民，赵佗“变服从越俗”，在他所统治的南越（古广东境内），汉越文化得到交融，越人文化中的干栏建筑、稻作文化等生活技能为南越国人所用。其结果是生产力得到提高，社会也日见进步。汉武帝继秦之后，二征南越，将岭南划为九郡，广东进一步受到汉文化的影响。唐代末年到五代时期，北方战祸频繁，动乱不已，致使北方汉人大规模向南迁徙。其后，在北宋末年和南宋末年，又连续发生更大规模的北方汉人南迁高潮。由此不同时期进入广东的北方汉人，与当地土著居民相融合，形成了“广府”“潮汕”“客家”三大民系，这三大民系的人们代表了广东的汉族，他们的文化同时也代表了广东的汉文化。

一、粤汉文化的三大特征

粤，广东的简称。广东位于我国大陆的南部，地理位置为北纬20°～25°31′和东经10°45′～117°20′之间，东邻福建，西接广西，北与江西、湖南接壤，西南端与海南隔海相望，地处亚热带，北回归线横穿本省大陆中部，气候温暖，雨量充沛。

广东省是我国人口较为稠密的省份之一，据2000年人口普查统计，全省总人口8642万人，其中户籍人口为4730万人，人口密度为每平方公里86人。全省人口较为稠密的是潮汕平原、珠江三角洲及西南沿海地区。居住本省的人口分属56个民族，其中汉族人口最多，8500万人，占总人口的98.58%，少数民族人口123万，占1.42%。世居广东的少数民族主要有瑶、壮、回、满、畲族。

语言是族群的重要文化特征。广东的语言比较复杂，除少数民族有自己的语言外，其他地区主要使用三种汉语方言。一是粤方言（广州话“白话”），以广州话为代表，使用人数大约占汉族人口的50%；二是闽南方言，以潮州市的潮州话和以雷州市的雷语为代表，所用人数约占汉族人口的24%；三是客家方言（客家话），以梅州话为代表，使用人数约占汉族人口的24%。以语言为代表，广东分别形成了广府（广州方言）、潮汕（闽南方言）、客家（客家方言）三大民系，同时也是汉族的几个分支。三大民系在广东不断发展逐渐形成了自己的独特文化。

广府文化：广府民系主要分布在珠江流域，以珠江三角洲为聚居中心，这是广东面积最大的平原。北方汉人来到珠江三角洲及其周围地区，与这里的越人、“瑶人”和“畲人”、

---

* 李筱文：广东民族研究所副研究员。

“俚人”等族共同生活，经过长期的发展，形成了源于中原文化而又有自己特色的广府文化。广府文化体现了不同族群及其文化的自然交融。广府文化的特征很突出，比如广府人讲究喝汤吃粥。汤的内容可因季节不同而异，而且考虑食疗效果，讲究滋补。粥则品种名目繁多，各类肉粥多达百种。粤菜还是我国四大菜系之一。广府文化博大精深，影响广泛。

潮汕文化：潮汕民系聚居在汕头、潮阳、揭阳、普宁、惠来九县市，汕尾市的陆丰、海丰以及惠东、揭阳的小部分地区。历史考古说明潮汕地区与闽南同属于一个文化区域，史前时期粤东和闽南地区有着多次的文化交融。在秦、汉统一岭南的过程中，中原汉族移民辗转进入潮汕地区。两宋时期，大批北方汉人迁入广东，南雄珠玑巷、福建宁化石壁和莆田成为中原南下移民的中转站，潮汕人的先祖多从福建莆田、石壁迁来。南宋末，临安及江南近海各地的官宦豪富多从海道到达粤东，潮汕人口由此大增，明初清中叶更有大批移民迁入粤东沿海乡村。潮闽两地山川相连，文化与族群关系密切，潮汕民系吸收了闽南文化的许多优点，形成了具有地方特色的潮汕文化；潮汕方言（潮州话）也从闽南方言直接分化而成，还一直被人称为“福佬话”，即福建人所说的话。潮汕文化具有深厚的海洋文化特色，所以海神、龙神、天后、妈祖这些与海有关的“神”是潮汕人崇拜的神祇。潮汕文化中最具特色的是工夫茶，潮汕地区地处亚热带，茶不仅能够解渴，还有益于保健养生。在烹茶、品茶的过程中，表达了对人的礼仪及祥和的气氛，体现了一种民间风雅习尚。潮汕人的工夫茶不仅体现潮汕文化特色，而且还是中国茶道的传承者。

客家文化：客家民系聚居最集中的地区是今粤东的梅州、河源地区和粤北的韶关、清远地区。秦汉、两晋和唐末的北方汉人三次大迁徙，其中都可能有一部分成为客家民系的先民。据考证，客家先民大多从福建宁化石壁迁出。南宋时，聚集在赣闽粤边界地区的汉族移民增多，经过长期的孕育，形成了一个具有地方特色方言和文化的群体——汉族客家民系。客家民系进入广东主要居住在山区，与当地畲瑶民族接触最多，而后与广府文化、潮汕文化相继接触，在与其他族群文化多层次接触和互动中，始终以自己的民系文化为发展主线，同时又不断吸纳各群族文化之精华，丰富、完善了独特的客家文化。所以客家文化较广府文化、潮汕文化更多地保留了中原汉族的文化传统，又不同程度地体现了移民文化的特征。

以上三种民系文化，较为明确的体现了粤汉文化的特征。

二、各少数民族文化在粤地的体现

随着改革开放的深入发展，城市化进程的加快，城市流动人口在增加，少数民族人口进城工作、学习、经商的成员也在不断增加。据《广州日报》1999 年 5 月 23 日报道：改革开放后，已有 1.35 亿的劳动力从农村从土地脱离出来，进入乡镇企业和其他非农业领域，目前又约有 8000 万人进入城镇或游离于城乡之间，成为一支庞大的流动大军，而大城市则成为流动人口的“中转站”和“暂住地”。在广州，全市常住人口 700 万，流动人口就有 600 多万，与常住人口几乎相对等。流动人口占了很大的比重。

广东是 56 个民族相汇聚的省份。据 2000 年第五次全国人口普查，全省有 56 个民族成分，把分布全国各地的 56 个民族成员都集中到同一个省内，这就是广东改革开放后的“魅力”。越来越多的少数民族富余劳动力从封闭的村寨、遥远的边疆走向文明、先进、开放的东部沿海城市，以务工、经商等形式加入到商品交换活跃、市场竞争激烈的大中城市。广东有少数民族人口 123 万，其中，户籍人口约 60 万人（其中分布在连南、连山、乳源 3 个民

族自治县及7个民族乡内的约20万人），定居在城市的少数民族户籍人口约10万人，其余30万人分散居住在全省50多个市县的380多个管理区（村民委员会）中。除户籍60万人口外，外省到粤务工、务农、经商和从事各种工作的人口约67万。这67万人每年来往奔走于城市与农村、边疆之间，流动性很强。如广州市现有少数民族人口22万，而外来少数民族流动人口就约有19万，占总人口的80%以上。

按民族成分的人口数算，广东少数民族人口排在前10位的次序是：壮族（57万）、瑶族（20万）、土家族（13.5）、苗族（12万）、侗族（5.53万）、畲族（2.8万）、回族（2.5万）、布依族（2.3万）、蒙古族（2万）、满族（1.8万）。按各城市少数民族人口分布计算，排在前10名的是：深圳（22.46万）、广州（22万）、东莞（18.5万）、清远（15万）、佛山（14.46万）、中山（6.1万）、惠州（5万）、江门（4.88万）、韶关（4.59万）、湛江（4.14万）。城市少数民族人口不断增加的主要原因有四：

一、城市是经济文化高度发达的中心地区，是人才聚集的地方。城市向现代国际都市化发展，需要高、尖、专科学技术人才去开拓去进取。所以改革开放二十余年，广东吸引着全国各地的人才“孔雀东南飞”。从大学分配录用，从工作需要调人，从复退军人转业，从人才招聘等途径，以及由此引发的婚姻家庭移民链：家属迁移、妻子随军、子女入学等等，云集了一大批有智慧有才华的科技人才。如深圳市民族宗教事务局的数据反映：深圳自1980年特区建立后，从祖国四面八方入深的少数民族人才分别从事经济、技术、医务、教育、行政、旅游、新闻、公安等行业。1997年，全市党政机关、事业团体、市属企业、各街道办事处少数民族从业人员（包括中专以上文化程度、副科级以上行政干部、获中级以上职称的中、高级专业技术人员、企业经理等）从1990年的324人增加到4144人。知识分子是民族的精英，从事较高层次的工作，在城市建设中起着重要的作用。

二、城市有商品交易活跃、信息交流速达、经济先进发达的特点。改革开放的经济市场吸引了来自全国各地的商业和经济能人，以及与之相关的中介、经纪、信息、证券、保险等经济人才，甚至在新疆卖葡萄干、在西藏卖藏药、在内蒙卖羊肉串、在宁夏卖烤馕、在云南卖茶叶的个体小摊贩，也纷纷南下走上了广州、深圳的商业区和街头。还有各种具有民族特色的风味餐馆陆续林立在各大中城市之中，如广州就有天河的博斯坦新疆餐厅、中山三路的内蒙羊肉酒家、三元里的青海穆斯林餐馆、赤岗的“阿里郎”朝鲜冷面馆、滨江东的云南过桥米线等等。各种经济人才应有尽有，他们在发达的经济领域中，找到了自己的用武之地，选准了自己的位置，并不断为社会作出巨大贡献，他们是城市建设中必不可少的人才。

三、城市是工业加工业、制造业以及第三产业发展的集散地。随着市场经济和商品经济的发展，城市工业、商业发展和用人价格费用成正比，城市劳动力价格居高不下，经营者必然要去寻找廉价的劳动力来降低生产成本的投入，于是为农村、边疆民族地区富余劳动力进城务工打开了一条顺畅的通道，劳务大军涌入大城市工作，是城市少数民族人口骤增的主要原因。如东莞市招商引资形成了港台商人投资制造业和加工业的开发区，在这些工厂企业内，招募了大批的少数民族劳务输出人员。改革开放以前，东莞市少数民族人口廖廖可数，而现在已发展到了18万人。大批的少数民族人口均分布在这些工厂企业之中。

四、城市为人们提供了商业购物、品尝饮食、观光旅游、休闲娱乐的场所，同时也需要大批的人员在这些行业中工作和服务。以广州市民族宗教事务局所作的研究为例：广州外来

民族人口大多数都是以务工经商为目的来穗的，他们所从事的职业也多为生产运输设备操作人员（如的士、巴士司机）、农林牧渔水利业生产人员（如菜农、果农、花农）或商业服务人员（如酒店、饮食业服务员等）。据2000年第五次人口普查的抽样统计：广州外来少数民族流动人口中从事上述三类职业的人员占90%，是少数民族流动人口的主要成分。如云南省劳动厅自1991年起由省劳务交流协会与深圳市锦绣中华发展有限公司签订了长期的劳务输出协议：在深圳华侨城内，公司与少数民族员工签订的两年用工轮换合同，除个别优秀员工可以长期留深圳，其余大部分人员都是两年或四年内离开大城市返回原籍，城市与农村人口双向流动频繁。此外城郊农业种养业和农村婚姻链也是少数民族人口增加的原因。在广州、番禺有果农、花农、菜农；在湛江、茂名农村就有因婚姻嫁娶形成的民族聚居村。

来自全国各地的56个民族成员，在改革开放大潮的推动下，纷纷走进了广东这块火热的土地。不同地区不同民族的人们，带着他们自身特有的民族文化，加入到了都市文化发展的行列。由于社会历史发展的不平衡，地理环境的千差万别，生活水准的参差不齐以及文化传统、风情习俗的不同，当各民族文化与当地文化相礼遇时，呈现了一派如礼花绽放般的灿烂景象。56个民族的传统文化，以各自选择的方式，在广东的各个城市中发扬光大。如衣饰日用方面，有各民族服饰的时装表演以及各民族的特色工艺品——维吾尔族的花帽、蒙古族的皮靴、藏族的藏药、白族傣族的腊染，苗族瑶族的刺绣等等，在广州、深圳的各大商场、街市商店、酒店 Shopping 都能看到。饮食方面，有新疆的烤馕、羊肉串，内蒙的烤全羊、铁板肉，朝鲜族的香肉、冷面、泡菜，傣族、瑶族的竹筒饭，回族的清真点心等等，在一些特色餐厅中都能品尝得到。而各城市民族团体联谊会举办的各种文艺晚会、联欢会，更是民族传统文化的大展示：人们穿上各自的民族服装，欢聚一起，欢歌笑语，还用自己的民族语言，以诗朗诵的方式，以唱歌的方式，歌唱祖国，歌唱民族大团结。各少数民族节日使用的各种乐器如芦笙、巴乌、长鼓、竹箫、木叶等以及各族人民喜庆时跳起的民族舞蹈，都能在广东各城市的舞台上看到，特别是深圳市民俗村每周一次举行的“中华民族大巡游”晚会，更是中华民族歌舞文化的集中体现。各少数民族把自己特有的饮食文化、服饰文化以及艺术文化带到了广东，大大丰富了广东各城市的文化生活，为传统的粤文化世界增添了绚丽的色彩。

三、少数民族文化与粤汉文化的双向互动

各少数民族文化随着各民族成员的入粤，源源不断地向粤地输送新的有特色的文化因素，并与广东三大文化相礼遇、相吸引、相碰撞、相融合，形成了一种我中有你、你中有我的新都市文化。各少数民族成员进入广东生活工作，都在努力寻找适合的方式和途径与粤文化相协调。语言环境是他们首先要适应的一大方面。广东是广府、客家、潮汕三大汉语方言普及区，这里的人们在工作、学习和日常生活中，大部分的时间都在使用这三大方言。外地人来到广东，首先遇到的是语言交流方面的困难。作者在美容院遇到一位河北籍姑娘，聊起语言环境的适应问题，她用不太流利的广州话说：“广东的语言太复杂了，刚到广州时，一句粤语都听不懂，院内客家同事和我讲的是客家普通话，夹着许多地方口音，意思不能完全明白，潮州话更是难以听懂。在广州三年多，首先学会了广州话，并也能听懂客家话，感觉与人交流顺畅了许多。”语言不通直接阻碍了相互间的交流和沟通，更难以达到理解和紧密团结的目的，况且各少数民族不少还有自己的民族语言。来到广东，几种语言文化交织在一起，是要下点功夫适应新的语言环境，起码能听懂别人在说什么，才能进行最粗浅的沟通。

当然，自改革开放以来，广东人民政府大力提倡和普及使用普通语，但在街头小巷生活的市民以及乡村农民仍习惯使用本地的方言，所以在人民政府的倡导下，外来人员学广东话，广东人推广普通话，双方互动互补，以达到沟通顺畅、交流便捷、了解深刻的目的，由于各族人民的语言文化在自觉不自觉之间相吸引、相谦让、相互动，最终形成了以国语（普通话）为中心的语言交流文化圈。

有了语言的沟通，人们会进一步要求思想和心灵的沟通。来自全国各地的少数民族成员，离开族人聚居的草原、村寨，来到喧闹、陌生的大城市，并且分别散居在各行各业各区各住宅楼里，民族成员之间相互缺少了交往，天长日久，人们怀念昔日的“那达慕”、热闹的“三月街”、月光下的“走坡”、篝火旁的“歌堂”，他们希望城里也有同样的聚会、同样的欢快，于是他们在都市寻找亲情，纯朴的心理渴望能与城里人交往和沟通。通过各种相识的方式，人们最初自发地组织起“民族联谊组”（联络组），同一街巷同一区域间的各少数民族同胞经常进行家庭式的聚会，亲朋好友般的探访（探访住院病人，帮助有困难人家），共同欢庆各民族的传统节日。这不仅建立了纯朴、真诚的民族友谊，而且自然地交流了各民族的传统文化。看广东文化领域就像一个大舞台，各民族文化在舞台上各展英姿，与广东三大文化相配合，共同创造了新的丰富的都市文化。此外，为了促进城市民族平等、团结和进步，加强各民族之间的思想感情联系和沟通，帮助各少数民族适应城市的文明，促进各种文化的交流和互动，城市民族工作部门重视抓好民族团体的建设，在原有民族联络小组的基础上，广州市先后成立了回族、满族联谊会，市少数民族知识分子联谊会，五个区级少数民族联谊会以及一个街道少数民族联谊会，另两个新区建立了民族联络组。1996 年 5 月深圳市成立了民族团结发展促进会，后来广州市又成立了市级民族团结进步协会。这些民族团体，是民族之间友谊的纽带，是城市人民政府与少数民族沟通的桥梁，是调节民族关系的载体。它们为城市少数民族之间的平等和睦相处、增进各民族之间的友谊、维护城市的社会安定起到了很大的作用。也为民族文化的交流和传播与粤汉三大文化的交融互动起到了很大的促进作用。广东的汉族在与各少数民族的接触中学会了吃“烤馕”、烧“羊肉串”、做“泡菜”、煮冷面……同时也把粤汉三大文化的饮食文化、语言文化以及风情文化等传播到各少数民族之中。

各少数民族在粤地与当地居民长期的共同生活和交往中，耳濡目染，“人乡随俗”，不仅适应了广东的文化生活，同时也接受了改革开放的思想观念和价值观念，特别是受都市快节奏生活的影响，时效观念、竞争观念、商品意识和市场经济意识都在不断增强。体现在他们身上的文化特征，是把自己民族文化的特质与粤地文化特点交融在一起，久而久之，也说说带有“广味”的普通话，喝着向广东人学来的“老火靓汤”，唱着通俗流行的粤语歌曲，他们看起来也像广东人，但骨子里仍旧保持着本民族的传统文化，仍然用家乡语与老乡侃着家乡的事情……这就是各民族文化与粤汉文化互动的结果。

参考资料：

[1] 广州市民族宗教局“人口分析资料”。

[2]《广西民族研究》，2000 年第 1 期。

[3]《西南民族学院学报·哲学社会科学版》，2001 年第 10 期。

周公是中国第一位伦理思想家

许启贤*

长期以来，人们一谈到中国传统文化，首先就想到儒家；一谈到儒家，首先就谈到孔子。这样以来，就给人们特别是青年人造成了一种错觉，似乎中国传统文化就是儒家，就是孔子。不可否认，以孔子为代表的儒家传统文化，由于种种原因，对我国几千年来的文化影响确实很大。但是，如果我们从思想渊源上追问一下，有没有人对孔子的思想产生过重大影响，如果有，他是谁？我认为，他就是周公。但是，目前学术界对周公思想及其对孔子和儒家传统文化的影响研究的却很少，这不能不说是一个遗憾。本文想从周公的伦理思想方面谈谈自己一点粗浅的看法。

一、周公的诰词是中国历史上最早、最可信的历史文献

周公姓姬名旦，生卒年月不详，是周文王姬昌的第四子，周武王姬发的胞弟，周成王姬诵的叔父。因辅佐武王伐纣灭商有功，食采邑于周地（今陕西岐山县东北部），故称周公。武王建立西周后第二年就去世，成王当时年幼，只有13岁，由周公摄理政事。《尚书大传》说："周公摄政，一年救乱，二年克殷，三年践奄，四年建候卫，五年营成周，六年制礼作乐，七年致政成王。"可见，周公对西周王朝的建立、巩固与发展是作了极其巨大贡献的。他是中国历史上杰出的政治家、军事家、思想家、伦理学家。周公不仅有巨大的历史功绩，而且，在中国历史上还留下了最早的、较完整的、文字可信的论著。如果没有这些可信的论著，我们就无法认识周公在中国政治思想史、哲学伦理思想史上的地位。"地以人胜，人以言存"。如果没有《老子》、《论语》，我们怎么能认识和判断老子、孔子在中国政治、哲学、伦理思想史上的地位呢？同此一理，如果没有周公文字可信的论著，我们怎能认识和判断周公在中国政治、哲学、伦理思想史上的地位呢？

周公有文字可信的论著，主要保存在《尚书》一书中。《尚书》公认是我国最早的一部历史文献。它记录了春秋以前夏、商、周三代最高统治者的一些誓词、诰语、谈话等，是当时史官所收藏的重要的政府文献及政治论文选编。仅就今文《尚书》28篇而言，有虞书2篇、夏书2篇、商书5篇，周书19篇。在周书19篇中，有11篇是周公的诰辞。整个《尚书》，涉及中国原始社会末期、奴隶社会夏、商、周和春秋之前各王朝的历史、政治、哲学、伦理、法律等极为珍贵的资料。它是我国历史、政治、哲学、伦理、法律等思想发展的重要

---

* 许启贤：中国人民大学教授。

源头。同时，也是我国儒家的经典之一。几千年来，它对我国奴隶社会、封建社会人们的政治生活和精神生活产生了极其广泛而深刻的影响。顾颉刚先生曾说："《尚书》一书可说牵涉到全部中国古代史，以至影响全部中国史。"[1]

《尚书》虽然是我国最早的一部历史文献，但其可信程度如何？根据郭沫若、顾颉刚等著名史学家的考证研究，虞书、夏书、商书共9篇，虽有一些具有可信的、真实的史料价值，但多为春秋末期或战国时期的作品。就是周书中，有些也是伪作，只有大诰、康诰、酒诰、梓材、洛诰、多士、无逸、君奭、多方、立政等11篇确是周公的诰词。据郭沫若研究，"周书十一篇中除掉《召诰》的前半是召公所说的话外，其余的都是周公所说的话。那其中流露着的思想我们不能不说是周公的思想。"[2]周公这11篇诰词是中国历史上最早、最可信的历史文献，保留至今，实在不易。周公在这11篇诰词中，系统地论述了他的政治观、历史观、哲学观、宗教观、伦理观以及法律思想等。周公的这11篇诰词，是前无古人的，因为夏朝至今还未发现文字，商朝只发现了甲骨文。就是在周公时代，从已发掘出的历史资料来看，还没有一个人的论著这样多、这样集中、这样系统。

也许有人会说，《周易》比《尚书》早。比如，中国的《五经》之中，就是把《周易》放在《尚书》前面的。南朝著名文学批评家刘勰曾说："故论说辞序，则《易》统其首；诏策章奏，则《书》发其源；赋颂歌赞，则《诗》立其本；铭诔箴祝，则《礼》总其端；纪传铭檄，则《春秋》为根。"[3]1992年，由李军、董辅文、吕文郁先生主编的《五经全译》中，也是把《周易》放在第一位。他们在《序言》中谈到"《五经》的排列次序问题"时说："古文学家主张按照《五经》产生的时间先后来排列次序，因而古文家排列的次序是《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》。……我们这部《五经全译》是按照古文经学的次序排列的，这并不意味着我们在学术上赞同古文经学。"[4]

那么，《周易》究竟产生于何时？宋祚胤先生在《周易新论》一书中经过多方考证，认为《周易》的写作时代既不是西周初年，也不是战国初年，而是在西周末年。[5]后来，他在《论<周易>的成书时代、思想内容和研究方法》一文中说："《周易》成书不能延迟到宣王时候。《周易》既然是写在穆王之后，宣王之前，又记下了厉王末年的大事，那么要说它作于厉王末年理由就很充分了。"[6]游唤民先生说："从思想发展史特别是哲学发展史的角度来看，《周易》是上承西周初年，下启春秋战国的，是西周过渡到春秋战国的一座桥梁。"[7]秦磊在《大众白话易经》一书中说："《周易》是一部远古从事卜筮的'贞人'与春秋战国、乃至汉代儒学者的集体创作，其作者的人数之多和时间跨度之长，大概真可以进入《吉尼斯世界纪录大全》了。"[8]

从上论述可以看出，《周易》成书的时间好像还无法定论，谁是作者也说不清。《尚书》中周书以前的虞书、夏书、商书，甚至周书中的个别篇章也出于春秋或战国时代，但是《尚书》中编选的周公11篇诰词，经过几千年来学者的考证，证明为周公所作。在这种情况下，我认为，周公的诰词可以说是中国历史上最早、最可信的历史文献。如果这个论点能成立的话，这就为我们论证周公是中国第一位伦理学家打下了坚实的史料基础。

当然，周公的论著，史书上说还有不少，如《周礼》。《三字经》就有"我周公，作周礼"之说。但《周礼》是否为周公所作，一直有不同的看法。宋朝朱熹曾说，大体说来，《周礼》、《仪礼》可信，《礼记》便不可深信。《周礼》毕竟出于一家，谓是周公亲笔做成，

固不可；然大纲却是周公意思。不管怎样说，《周礼》完全体现了周公的思想，这点恐怕是不应该怀疑的。

本文仅是从《尚书》中周公的诰词来论述周公的伦理思想。

二、周公开创了中国伦理思想的先河

夏、商、周三代是中国历史上的奴隶社会，也是中国古代文明由兴起到繁荣的重要历史时期。根据《夏商周年表》，从公元前2070年禹建夏王朝至公元前1600年桀亡国，共传十四世、十七帝，历时470年。从公元前1600年汤建商王朝至1046年，共传十七世，三十一王，历时554年。公元前1046年，周公辅佐武王建立了西周王朝。面对夏、商王朝覆灭的命运，面对西周王朝的刚刚建立，周公以西周奴隶主政治家的远见卓识，提出并采取了一系列重大的政治措施，同时，从政治伦理的角度提出了许多有价值的伦理思想，开创了中国伦理学的先河。

（一）在中国伦理思想史上，周公第一次提出并论证了道德特别是政治道德在国家兴亡中的重大作用。历史传说中的大禹是夏王朝的创始人。据说他为人“敏给克勤，其德不违，其仁可亲，其言可信；声为律，身为度，称以出，亹亹穆穆，为纲为纪”[9]。甚至为治水而“居外十三年，过家门不敢入”。成为几千年来被人歌颂的道德楷模。到了夏桀，由于他昏庸淫乱，“为虐政淫荒”[10]，“不务德，而武伤百姓，百姓弗堪”[11]。也如仲虺所说：“有夏昏德，民坠涂炭”[12]。“夏王灭德作威”[13]。最后，落得了一个丧命亡国的下场。

与此相反，商氏族首领汤则很注意德。他“轻徭薄赋，以宽民氓，布德施惠，以振困穷”[14]。于是，天下老百姓很快归顺于汤。汤起兵伐夏，“桀师不战”大败。但是，到了殷纣王时，他施暴政，“纵淫佚于非彝”[15]，“用乱败厥德于下”[16]。在这种情况下，老百姓众叛亲离，于是，武王便兴兵伐纣，“纣师皆倒兵以战，以开武王”[17]。牧野一战，商军大败，纣王在鹿台自焚而死，商王朝灭亡。

和商王朝相反，周人自太王、王季起，就“克自抑畏”，即谦虚畏惧。到了文王，他“卑服，即康功田功。徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜鳏寡。自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。”[18]意思是说，文王衣着俭朴，去管理人民和生产，用美好的方法去对待人民，照顾鳏寡孤独，从早到晚忙个不停，连饭也顾不上吃。正因如此，武王很快就灭商得到天下。

周公对此进行了总结，在他看来，夏商之所以灭亡，重要的教训就在于夏商都迷信天命，忽视了道德。他说：“非天庸释有夏，非天庸释有殷，乃唯尔辟以尔多方，大淫图天之命，屑有辞。乃惟有夏图厥政，不集于享，天降时丧，有邦间子。乃惟尔商后王逸厥逸，图厥政，不蠲烝，天惟降时丧。”[19]大意是说，你们的国王和四方诸侯不好，失去了上天的信任，所以，才“天降时丧”，亡国了。总之，周公从三个朝代交替的历史发展中，看到了德特别是君主的政治道德在历史发展中的作用。真是有德者必胜，失德者必败。当然，周公在论述夏、商、周三个朝代历史发展规律时，虽然开始意识到“人”和“道德”的作用，较之殷商的神学世界观来有很大进步，但是，他仍然没有摆脱神学世界观的影响。

（二）在中国伦理思想史上，第一次较系统地论述了政治道德的内容。在周公看来，三代王朝的更替是由道德特别是君主个人的政治道德造成的：君主个人政治道德好，就能“咸

和万民”；君主道德不好，就会“天降时丧”。君主政治道德如此重要，所以，在《尚书·周书》19篇中，几乎篇篇都有“德”的文句。周公的各种诰词中，直接讲到“德”字的地方就有56处，表明了周公对道德、政治道德或德治的重视。举例如下：

《康诰》：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚”。

《酒诰》：“聪听祖考之彝训，越小大德”；“天若元德”；“经德秉哲”。

《梓材》：“先王既勤用明德”；“肆王惟德用”。

《洛诰》：“公称丕显德”；“惟公德明光于上下”；“万年厌乃德”。

《多士》：“非我一人奉德不康宁”；“予一人惟听用德”。

《无逸》：“皇自敬德”。

《君奭》：“嗣前人恭明德”；“罔不秉德明恤”；“割申劝宁王之德”；“惟文王德丕承”；“其汝克敬德”。

《多方》：“罔不明德慎罚”；“克勘用德”；“非我有周秉德不康宁”。

《立政》：“知忱恂于九德之行”；“谋面命丕训德”；“以克俊有德”；“武王……不敢替厥义德，率惟谋从容德”。

在周公上述的论述中，他反复强调明德、敬德、秉德、用德、奉德，无非是一方面要求大臣、诸侯们要有光明的道德并谨慎地行德，推行德政，不能像殷商那样实行“暴君暴政”；另一方面，周公认为，因为周王朝是以德行政，天命与道德结合在一起的，因而是具有合法性的，人们应该服服贴贴地服从周王朝的统治。那么，明德、敬德也好，秉德、用德、奉德也好，德的内容是什么呢？

第一，先王、祖先美好的德行。周公在《尚书·无逸》等篇中，多次称赞先王包括殷代品德好的君主。他说，殷中宗是“严恭寅畏，天命自度，治民祗惧，不敢荒宁”。就是说，他严肃恭敬，小心谨慎，怀着畏惧的心情治理，不敢求安宁舒适而荒废事务。殷高宗“时旧劳于外，爰暨小人。……不敢荒宁，嘉靖殷邦”。就是说，他长期和百姓一起劳动，不敢荒废政事，把殷治理得很好。另外，还有一个祖甲，“爰知小人之依，能保惠于庶民，不敢侮鳏寡”。周代的太王、王季“克自抑畏”，谦虚小心，品德高尚。而文王，则更是以心地仁慈、态度和蔼、体恤民情而著称。

第二，保民。在周公的诰词中，保民思想是很多的，主要有：

《大诰》：“迪民康”；“今天其相民”。

《康诰》：“用保乂民”；“若保赤子，惟民其康乂”。

《酒诰》：“人无于水监，当于民监”；

《梓材》：“子子孙孙永保民”。

《洛诰》：“诞保文武受民”；“承保乃文祖受命民”。

《无逸》：“能保惠于庶民”；“怀保小民，惠鲜鳏寡”；“用咸和万民”。

周公之所以反复强调“保民”，是他总结了专恃天命的夏、殷王朝亡国的教训。在他看来，“暴德”、“凶德”是不行的，必须“明德”、“敬德”，实行德政。除“敬天”之外，还要注意“保民”，千万不能像夏桀、殷纣那样暴虐于民，自取灭亡。而要做到“子子孙孙永保民”，就必须“知小人之依”，“知稼穑之艰难”，“明德慎罚”等。可见，“保民”是周公政治道德或“德政”思想的一个很重要的内容。

第三，用贤。周公还政于成王之后，摆在成王面前的一个重要问题就是如何用人。为此，周公在《尚书·立政》中，在总结了夏殷两个王朝用人方面的成败经验后说："国则罔有立政，用俭人，不训于德，是罔显在厥世。"意思是说，一个国家设立长官，用贪利的小人，不按道德原则去办事，那么，这样政德就无法在社会上推行。又说："谋面用丕训德，则乃宅人，兹乃三宅无义民。"就是说，如果以貌取人，不依循道德而根据个人喜好去用人，这样就不可能得到贤能的人。很明显，周公的"德"中包含了"用贤"的思想。

第四，勤政无逸。逸可以引申为淫逸、跌倒等义。周公反复分析夏、商王朝变迁的教训时说，商革夏，是因为夏桀"大淫泆"。周代商，也是因为纣王"诞淫厥泆"。[20]成王年长后，周公害怕成王"有所淫泆"，特写《无逸》告诫成王，要求成王做到"君子所其无逸"。那么怎样才能做到"无逸"呢？周公认为：

首先，要"先知稼穑之艰难，乃逸则知小人之依。相小人，厥父母勤劳稼穑，厥子乃不知稼穑之艰难乃逸。乃谚既诞，否则侮厥父母，曰：'昔之人无闻知'。"意思是说，在位的君子，当了官不应该贪图安逸享受。先了解种庄稼的艰难，这样，处在安逸的环境也会知道庄稼人的痛苦。有些年轻人，他的父母勤劳种庄稼，他自己却不知道种庄稼的艰难，反而追求享受，行为极为放肆，甚至看不起他的父母，还说"老年人什么也不懂"。周公用种庄稼之艰难比喻建国创业之不易，要成王关心老百姓的疾苦，勤于王政。

其次，要做到四无："无淫于观、于逸、于游、于田。"就是说，处在王位，就不要整日沉溺于观赏、享乐、放纵的游玩，不分时间的打猎。千万不要安慰自己说："今日耽乐"，即今天也享受享受再说。这样，就不能为民榜样和顺从天意了。

再次，要做到三胥："胥训告、胥保惠、胥教诲"。就是说，要经常互相劝告、互相爱护、互相教诲，而不是互相欺骗、互相迷惑。不能凭借自己的意愿改变先王的法令。否则，老百姓无所适从，就会怨恨，同声咒骂。

最后，要克己自谦。在"小人怨汝詈汝"时，即百姓恨你骂你时，要像文王那样"皇自敬德"，更加恭敬小心地按规矩办事。在百姓指出你的过错时，要"不啻不敢含怒"，还乐意听这样的话，以觉察自己在政治上的得失。

另外，周公在《康诰》、《酒诰》中，再三劝诫自己的弟弟康叔上任后，一定要"明德慎罚"，同时，要勤于国事，勿贪逸乐。周公在《康诰》中说："往尽乃心，无康好逸豫，乃其乂民。"就是说，你一定要尽你所有的力量，不要贪图安逸，只有这样，才能治理好你的臣民。在《酒诰》中，他告诫康叔要厉行禁酒，破除恶习，勤于政务。他说，殷纣王之所以丧失德性，腐化堕落而亡国，是和他"惟荒腆于酒"有关。因此，要吸取这一教训。今天，"我民用大乱丧德，亦罔非酒惟行，越小大邦用丧，亦罔非酒惟辜"。意思是说，民众之所以敢犯上作乱，无非是饮酒，败坏了道德；大小诸侯国灭亡，那也是民众过度饮酒带来的灾难。因此他告诫康叔"矧汝，刚制于酒"，即要强行戒酒。

第五，孝友。在周公肯定的几种道德规范中，"孝友"是最重要的道德规范之一。据《尚书·尧典》记载，四岳曾称舜"孝烝烝"，孝德厚美。到了商代，殷王武丁就是个大孝子。他的父亲死后，周公称他是"乃或亮阴，三年不言"[21]，亮阴就是为父守丧。相传武丁的儿子孝己，也是一个很有孝行的人。到了周代，为了加强宗法制度凝聚的需要，周公更加强调"孝"。在《尚书·康诰》中，他说："元恶大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大伤厥考

心。”意思是说，那种罪大恶极的人，也是不孝顺不友爱的人。做儿子的不按照父亲的要求去做，这样就会大伤父亲的心，就是最大的不孝。对于一般百姓及奴隶来说，周公也要求他们孝，但和对贵族的要求不一样，主要是衣食上的赡养。“奔走事厥考厥长。肇牵车牛，远服贾，用孝养厥父母”[22]。

周公在《尚书》中提出的“孝”的德行，在《诗经》中也有表现。如：“成王之孚，下土之式。永言孝思，孝思维则。”[23]意思是说，成就君王的信用，天下之人奉为榜样，永远遵守孝道，遵守孝道是法则。“威仪孔时，君子有孝子。孝子不匮，永锡尔类。”[24]意思是说，彬彬有礼很合宜，君子后代有孝子。孝子之德永不竭，永远赐你们福气。

另外，“孝”在当时的铭文中也常出现。如《克鼎》铭文中说：“天子明德，显孝于神。”其意是说，天子要彰显自己的德行，就必须对祖先神灵显出孝顺的行为。在《历鼎》铭文中说：“肇对元德，孝友唯型。”其大意是说，要赞颂十分美好的德行，一般都以孝友作为典范。可见，周人的“德”中对孝友多么的重视。另外，在周代铭文中还有“享孝”、“追孝”的记载，如：“夙夜用享孝皇祖文考”、“用追孝于剌仲”。[25]这就是说，孝的对象不只是父母，也包括已死亡的祖先，表现了对祖先的怀念。

（三）创制了著名的周礼。礼来源于原始的崇拜和禁忌，其产生的时期可以追溯到三皇五帝或更早。它是原始初民在日常的衣食住行中形成的风俗习惯，所谓“夫礼之初，始诸饮食”[25]。同时，也和对自然万物崇拜、祖先崇拜有密切的关系。许慎《说文》说：“礼，履也，所以事神致福也。”在夏、商两个朝代，礼发展得已相当完备。到了周代，周公在“因于殷礼，所损益”的基础上，创立了周礼。《左传·文公十八年》说：“先君周公制《周礼》曰：则以观德，德以处事，事以度功，功能事民。”《周礼》规定了周代各种政治制度和社会制度：分封制、君位传嫡长子制、严密的宗法制、等级官制，以及许多礼制，包括伦理道德规范等。它以区别维护、巩固上下贵贱宗法等级关系为目的，以君君、臣臣、父父、子子为核心内容的等级制度格局。“礼”在国家政治生活中起到了如《左传·隐公十一年》所说的“经国家，定社稷，序民人，利后嗣”的极其重要的作用。从某种意义上说，它是当时人类文明的一个重要标志。

在《尚书·洛诰》中多次讲到“礼”。周公对成王说：“王，肇称殷礼，祀于新邑，咸秩无文。”意思是说，王啊，你开始用殷礼接见诸侯，在新都洛邑祭祀文王，这些礼节是非常有秩序而不紊乱的。成王回答周公说，“惇宗将礼”，意即我一定厚待宗族，礼遇诸侯。同时，当时大功未完成，四方还没有治理好，“于宗礼亦未克敉”，即宗人的礼仪还没有完成。成王希望周公留在新都洛邑继续主持政务，完成礼仪之事，四方臣民尽会受福不尽。可见，周礼在当时是十分重要的，它兼有伦理道德规范和法律约束的双层含义，对约束人们的行为特别是奴隶主贵族的行为具有十分重要的意义。

（四）十分重视德教。周公结合当时周王朝的实际情况，及时研究、总结并提出了一系列政治伦理规范，创制了著名的周礼，同时，他十分重视德教，在中国伦理思想史上，开创了道德教育的先河。他的《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《洛诰》等文的“诰”，就是告诫、劝勉的意思。可以说，他的每篇“诰”及其它文章，篇篇都渗透着对政治道德教育的重视。

第一，极端重视道德在治国兴邦中的作用。周公的每篇诰词，不论是对大臣们的谈话，对即将上任的康叔的训诫，还是对成王的劝勉，对广大殷民的诰令，他总是从总结夏、商、

周三代政权交替规律出发，指出汤之所以革夏、周之所以革殷，一个重要的原因就是夏殷虽都迷信天，但他们的国王也都丧失了道德。《尚书·多士》说："惟天不畀，不明厥德。凡四方小大邦丧，罔非有辞于罚。"意思是说，天不会把大命赐给那些不明道德的人。凡是四方小国和大国的灭亡，没有不是因为有罪而招致丧亡的惩罚。可是周朝的国王能"克堪用德，惟典神天"[27]，即能用德教主持上天所赐予的大命，才取得了政权。所以，光受命于天还不行，还得有道德，要以德配天。"皇天无亲，唯德是辅。"[28]所以，周公反复教导成王、康叔等人要认真吸取夏、商、周兴衰存亡的历史教训，要"敬德保民"、"明德慎罚"等。在这里，周公虽然继续宣扬"天命论"，但是，他已经把道德看成是社会安危治乱、政权得失的决定因素，看到了道德的作用。这比起夏商两代的思想有很大的进步。当然道德决定论的思想还是历史唯心主义观点，是为他们的统治地位辩护的。

第二，积极推行他倡导的一系列道德规范及周礼内容。这些内容就是敬德保民、勤政爱民、明德慎罚、戒奢戒骄、勿贪逸乐、厉行禁酒、任用贤人、礼贤下士等。

第三，十分注意道德教育的方法。周公所有的训诰或讲话，多是在兄弟、叔侄、君臣、父子、长幼之间进行的，所以，他的教育方法有很多特点。首先，注重情感。据汉朝刘向著的《说苑·建本》记载：周公的儿子伯禽与康叔封去朝拜成王，叩见周公，三次见到周公，被周公用竹鞭抽打了三次。两人又惧怕、又不解，就去请教贤人商子。商子用高大的桥树与低矮的梓树比喻父子之道，教导二人再次见周公时要有"子弟之道"。他们听后，第二天去见周公，"入门而趋，堂堂而跪。"周公看见他们知礼遵德，便抚摸着他们的头，还奖给他们东西吃。尽管周公这种惩罚方式，现已不足借鉴，但从这段故事里，可以看到，周公进行道德教育时，很注意把严肃性与慈爱性结合起来。其次，及时而又有针对性。周公摄政，王室核心成员对此意见不一，加之，武庚发动叛乱，于是，周公及时召集群臣，作《大诰》，进行分析教育。当周公封康叔去殷原统治地区上任时，如何管理殷民是个很大的问题。周公及时作《康诰》、《酒诰》训诫他要实行"德政"，"明德慎罚"。只有这样，殷民才能治理好，政权才能巩固。同时，强行戒酒，解决当时的社会风气问题。周公怕成王"有所淫佚"，便写《无逸》告诫他，要成王不要贪图安逸享受，教他"知稼穑之艰难"，"知小人之依"。当周公还政成王后，又作《君奭》，告诫成王守业非常艰难，但一切在人为。"天不可信，我道惟宁王德延。"意思是说，上天是不能相信的，只有努力发扬文王的光荣传统，并把它坚持下去，这样国家才有希望。总之，他的每一个劝诫教育，都非常及时，而且有针对性。再次，用生动形象比喻进行教育。为了勉励周初统治者们继续努力，周公用种田、盖房子、制作家具作比喻。他说，治理国家好比种庄稼，既然已经开垦播种，那就应修划田界，挖掘水沟。又如建房子，既然已砌起了墙壁，那就应涂上泥巴，盖上茅草。再比如制作家具，既然已刀砍斧削地做成了，那就应再涂上油漆彩饰。总之，不能松懈，要在以前的基础上继续努力。

（五）最先提出以德修身的明确要求。周公不仅重视道德教育问题，而且十分重视以德修身问题。

首先，要敬德。"德"在周公眼里，就是君德、政德，也就是美德，是"先哲王德"、"大德"、"元德"、"宁王德"。所以，修身的关键就是要向圣哲先王学习。《尚书·康诰》说："往敷求于殷先哲王，用保乂民"，"别求闻由古先哲王，明康保民"，"我时其惟殷先哲王德。

用康乂民作求。”意思是说，要很好地寻求过去殷商明君的治国之道，另外，还要寻求虞夏时代圣明国王的治国之道，考虑殷商过去圣明国王的德政，治理好民众，实现了国家的安康，才是最终的目的。当然，在这些先王中，还有“我周文王”[29]。而要仰思学习这些先王的“美德”、“大德”，“明德”重要，“敬德”更重要。“敬”是十分重要的。“敬”包含着恭敬，不敢放松怠慢的修养工夫。朱熹曾说：“‘敬’字工夫，乃圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。”“‘敬’之一字，真圣门之纲领，存养元之要法。”[30]

郭沫若先生在谈到周人为什么敬“德”的“德”字时说，“德”“不仅包含着正心修身的工夫，并且还包含有治国平天下的作用，便是王者要努力于人事，不使丧乱有缝隙可乘；天下不生乱子，天命也就时常保存着了”，这“的确是周人所发明出来的新的思想”[31]。

其次，要有善念。《尚书·多方》说：“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣。”意思是说，虽然是圣人，如果无念于善，则为狂人，即愚昧无知之人；如果是愚昧无知之人，能念于善，则为圣人。人的一念之差，可以惟圣，也可以惟狂。因此，周公要求贵族们“康乃心，顾乃德”[32]，即把心安定下来，考虑是否符合道德。这也是一个修身的问题。

再次，要谦虚。周公对儿子伯禽说：“吾闻德行宽裕，守之以恭者荣；土地广大，守之以俭者安；禄位尊盛，守之以卑者贵；人众兵强，守之以畏者胜；聪明睿智，守之以愚者势；博闻强记，守之以浅者智。夫此六者，皆谦德也。”[33]他总结历史教训，进一步向伯禽说：“不谦而失天下亡其身者，桀纣是也，可不慎欤！”只要按谦德去做，好处是“大足以守其天下，中足以守其国家，小足以守其身”[34]。

最后，要自省、自责。在《尚书·无逸》中，周公劝诫成王如何对待百姓的怨詈问题。他说：“自殷王中宗及高宗及祖甲，及我周文王，兹四人迪哲。厥或告之曰：‘小人怨汝詈汝’！则皇自敬德。厥愆，曰：‘朕之愆。’允若时，不啻不敢含怒。”意思是说，这四位圣明君主，有人告诉他们“小人怨你骂你”时，他们则认真检查自己的行为；有人指出他们的过失时，他们说：“这是我的过失。”不敢发怒，而且很愿意听到这样的话。周公认为四位之所以是明君，就是因为他们都自省、自责。

周公十分重视修身，而且自己身体力行，从各方面起模范作用。在《尚书·康诰》中说：“今惟民不静，未戾厥心，迪屡未同，爽惟天其罚殛我，我其不怨厥。”大意是现在老百姓不安定，他们的心还没有定下来，虽然我屡次引导他们，至今还未融洽。这是上天的惩罚，我是不怨恨的。表现了周公自省、自责的精神。

周公的修身还表现在礼贤下士等许多方面。《史记·鲁周公世家》记载：“周公戒伯禽曰：‘我文王之子，武王之弟，成王之叔父，我于天下亦不贱矣。然我一沐三捉发，一饭三吐哺，起以待士，犹恐失天下之贤人。’”周公为了礼贤下士，常常是洗一回发，多次来不及整梳，吃顿饭多次从口中吐出来，赶忙去接待贤人。《孟子·离娄下》篇在谈到周公向明君学习的情景时说；“周公思兼三王，以施四事，其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。”《荀子·儒效》篇也赞颂周公说：“周公其盛乎！身贵而愈恭，家富而愈俭，胜敌而愈戒。”可见，周公平时对自己要求是很严格的。

总之，周公是十分注重修身的，尽管其修身的目的是为周朝奴隶主贵族统治服务的，但这种注重自身品德修养的精神，对我们现在还是有很多值得借鉴的意义。

三、周公是儒家真正的祖先

从上可以看出，周公的思想是十分丰富的，而且对中国几千年来的思想文化特别是以孔子为代表的儒家伦理思想影响很大。如果说，孔子是中国春秋时期儒家伦理思想的集大成者的话，那么，他的源头就应在周公那里。当然，孔子不是简单地继承了周公的伦理思想，而是结合春秋时代的实际情况，作了重大的创新与发展。

这点，从孔子《论语》中可以看到。《论语·述而》篇说："甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！"意思是说：我衰老得多么厉害呀！我很久没有再梦见周公了。又说："郁郁乎文哉！吾从周。"[35]甚至称赞"周公之才之美"[36]，"周之德，其可谓至德也已矣。"[37]在这里，孔子认为周公的才能和美质谁都比不上，周朝的道德简直是最高的道德了。因此，他"述而不作，信而好古"，一生为弘扬和发挥周公的伦理道德思想和恢复周礼而奔波。

第一，在德治方面。周公再三讲要"敬德"、"明德"，要"明德慎罚"，就是要实行"德治"。在他的各种诰词中，德字出现了54次。孔子在《论语·为政》篇，开口就是"为政以德"。他说："道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。"整个《论语》从头至尾都贯彻着周公的德治思想，德字出现了38次。周公认为要搞好德治，统治者就必须保民、勤政、用贤、以身作则等。孔子发展了周公的这些思想，认为道德的核心就是仁，《论语·颜渊》篇说仁者"爱人"。又说："克已复礼为仁。"并要从各方面爱民、富民、教民。至于统治者本身则更应起表率作用，"政者，正也。子帅以正，孰敢不正?"要正人，必先正己。在《论语·子路》篇中孔子明确提出要"举贤才"。

第二，孝悌等其它德目方面。周公在《尚书·康诰》中不仅讲到孝，而且认为父子兄弟的伦理关系是双向的，不仅子要孝，父也要慈，弟要恭，兄也要友，而且对祖先要"追孝"、"享孝"等等。孔子根据春秋时期社会大动荡的形势，把违背孝悌提到"犯上""作乱"的高度。他在《论语·学而》篇中说："其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！"孝悌就是为人之本，人们有了孝悌这种品德，犯上作乱的人就很少了。孔子认为，遵守孝道，就要赡养父母，而且要特别尊敬，"不敬，何以别乎?"[38]意即若不尊敬父母，与喂养犬马还有什么区别。同时，对父母的疾病和年寿也要操心，对死去的父母要送终、祭祀。"死，葬之以礼，祭之以礼。"[39]

第三，在礼方面。周公"制礼作乐"，制订了一整套周礼，到了孔子时代，面临着"礼崩乐坏"，孔子不仅大肆宣扬周公的礼乐，而且对礼进行新的论证和诠释。《论语》一书中礼字就出现了74次，可见他对礼是多么的重视。他把礼提到治国的高度。《论语·先进》篇说："为国以礼。"《论语·为政》篇说："道之以德，齐之以礼。"只要"上好礼，则民莫敢不敬"[40]。"上好礼，则民易使也"[41]。在孔子看来，只要善于运用礼，就能很好地驾驭老百姓，巩固奴隶主国家政权。为此，他要求人们从语言到行动做到"非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动"。当然，孔子的"礼"中也提出了许多有价值的思想，如"恭近于礼"，"礼之用，和为贵"，"礼让为国"等，直到今天，也有它的值得弘扬的价值。

第四，在道德教育和修养方面。对于周公的德教论和修养论，孔子不仅在内涵上，而且

在具体方法上都作了极大的发展。他认为，教育的目的就是培养士、君子和成为圣人，教育内容上包括四个方面。《论语·述而》篇说："子以四教：文，行，忠，信。"又说："志于道，据于德，依于仁，游于艺。"意思是，教学生的目标在于"道"，根据在"德"，依靠在"仁"，而游憩于礼、乐、射、御、书、数六艺之中。另外，他主张学思并重、因材施教、以约取博，以及道德修养上的自省、自克、自讼、自戒、求诸己，还有身体力行等思想，都闪耀着智慧的光芒。他的"躬自厚而薄责于人"[42]，"见贤思齐焉，见不贤而内自省也"[43]等思想，至今仍可作我们修身的座右铭。

周公的伦理思想不仅对孔子产生了重大而直接的影响，对孔子以后的孟子、荀子、朱熹等人也都产生过重大的影响。孟子的以仁政"得民心"的思想，"申之以孝悌之义"的思想，反身内省的思想等，都和周公有关。《孟子》一书直接讲到周公的地方就有18次。《孟子·离娄下》篇中称赞周公说："周公思兼三王，以施四时；其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。"意思是周公才学很高，还学习夏、商、周三代的君王，实践禹、汤、文王、武王的勋业；如果与当前的情况不符合，他就夜以继日抬头思考；想通了，坐着等待天亮马上去实行。荀子隆礼重法等思想也直接源于周公。《荀子·成相》篇说："治之经，礼与刑，君子以修百姓宁。明德慎罚，国家既治四海平。"

周公的伦理思想特别是他的政治道德思想，对以孔子为代表的中国儒家伦理思想影响是很大的。没有周公的政治伦理思想，就很难想象以孔子为代表的儒家伦理思想是个什么样子。孔子是大圣人，是儒家思想的集大成者。但是，他的思想源头却在周公那里，这一点是勿庸置疑的。

当然，周公思想的影响力不能仅仅局限在伦理思想方面，而应该把他的思想放在整个中国文明史上来进行评价。这里仅举几位先生的评价。

杨向奎先生在谈到周公时曾写道："没有周公不会有武王灭殷后的一统天下；没有周公不会有传世的礼乐文明，没有周公就没有儒家的历史渊源，没有儒家，中国传统的文明可能是另一种精神状态。"[44]

陈来先生这样评价周公，他说："周公是一个真正的克里斯玛人物和中国历史上第一个思想家，不仅经他之手而奠定了西周的制度，而且构造了西周的政治文化。我们知道，周公的个人魅力、他所开创的事业以及他的思想，极大地影响了数百年后的另一个伟人——孔子，周公所遗留的政治、文化遗产是孔子和儒家思想的主要资源。孔子之后的1500年间，中国文化一直以'周孔'并称，既表明周公与孔子一脉相承的联系，又充分显示出周公享有的重要文化地位。"[45]

刘起釪先生说："孔子之学全部与《尚书》有关。他的学说的主干，就是承自周公的四项遗教，完全是从《尚书》篇章中周公的各篇诰词中学得的。"[46]

游唤民先生说："中华民族特别重自我修养，这是一个值得注意的文化现象。这一文化是由儒家奠定的，但源头出自《尚书》。《尚书》蕴含了值得重视的关于自我修养的思想，其中《尚书·无逸》可说是一篇谈修养的专论，后世考察有周一代之修养观，唯赖此篇存焉。"[45]

我通过上面反复的引证，无非是想说明周公是中国第一位伟大的政治家、思想家，和中国第一位伦理学家。同时也是想提醒人们在当前国内外学者热烈讨论中国传统文化、儒家思

想及孔子思想的时候，千万不要忘记早孔子500年前且给孔子思想以巨大影响的周公。孔子的思想是伟大的，作为其思想源头的周公之思想同样也是伟大的。我们如果注意了对周公思想的研究，也许会对孔子思想、对中国儒家伦理思想，以及对中国传统文化的进一步研究会产生积极的作用。

注释：

[1] 见刘起釪：《古史续辨》，中国社科出版社，1991年版第382页。
[2]《郭沫若全集》历史编1，人民出版社，1982年版第337页。
[3]《文心雕龙·宗经》。
[4] 李军、董辅文、吕文郁主编：《五经全译》序，长春出版社1992年版。
[5] 宋祚胤：《周易新论》，湖南教育出版社，1982年版第34–52页。
[6] 宋祚胤：《论〈周易〉的成书时代、思想内容和研究方法》，《湖南师大学报》1994年第2期。
[7] 游唤民：《尚书思想研究》，湖南教育出版社，2001年版第6页。
[8] 秦磊：《大众白话易经》，三秦出版社，1990年版第6页。
[9]《史记·夏本纪》。
[10]《史记·殷本纪》。
[11]《史记·夏本纪》。
[12]《尚书·仲虺之诰》。
[13]《尚书·汤诰》。
[14]《淮南子·修务训》。
[15] [22]《尚书·酒诰》。
[16]《尚书·微子》。
[17]《史记·周本纪》。
[18]《尚书·无逸》。
[19] [27]《尚书·多方》。
[20]《尚书·多士》。
[21] [28]《尚书·无逸》。
[23]《诗经·大雅·下武》。
[24]《诗经·大雅·既醉》。
[25] 康学伟：《先秦孝道研究》，文津出版社，1992年版第68页。
[26]《礼记·礼运》。
[28]《尚书·蔡仲之命》。
[30]《语类》卷12。
[31]《郭沫若全集》历史编1，人民出版社，1982年版第336–337页。
[32]《尚书·康诰》。
[33] [34]《韩诗外传》卷3。
[35]《论语·八佾》。
[36] [37]《论语·泰伯》。
[38] [39]《论语·为政》。
[40]《论语·子路》。
[41]《论语·宪问》。

[42]《论语·卫灵公》。
[43]《论语·里仁》。
[44] 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,人民出版社,1997年版第141页。
[45] 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,三联书店,1996年版第196页。
[46] 刘起釪:《古史续辨》,中国社会科学出版社,1991年版第405页。
[47] 游唤民:《尚书思想研究》,湖南教育出版社,2001年版第172页。

由《诗经》看周代社会的主体意识

高春花*

在中国历史上，周朝是历史的黎明时期，也是人的主体意识觉醒的时期。我国最早的一部诗歌总集——《诗经》记述了周代社会人的主体意识觉醒的历史内容。这种主体意识表现在以下三个方面。

一、信仰体系中祖先崇拜的彰显表明了人类主体意识的觉醒

人类文化发展的历史表明，任何文化都始于宗教，中国文化也不例外。我国夏商周三代的宗教属于早期传统宗教，它是一个“以天神崇拜和祖先崇拜为核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼，以其他多种鬼神崇拜为补充”[1]的庞大体系，它形成了相对稳固的郊社制度、宗庙制度以及其他祭祀制度，是中国宗法等级社会礼俗的重要组成部分，是维系社会秩序和家族体系的精神力量，是慰藉中国人心灵的精神源泉。张光直先生曾经指出，夏商周三代虽然就政治统治而言是前赴后继的，但其彼此之间存在着横向交往关系。作为对立的政治集团，它们在历史的大部分时空里相互重叠，其意识形态特点是宗教信仰大体一致。特别是商周两代，其宗教信仰的种类几乎是相同的。但是，从《诗经》反映的情况看，在周人的宗教信仰体系中，祖先崇拜占有重要的位置，这与殷人尊天命、拜上帝的宗教信仰相比，在一定程度上表明了人类主体意识的觉醒。

受特定历史条件的制约，由自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜和上帝崇拜组成的原始宗教信仰体系是殷周时代意识形态的主旋律。起源于氏族时代初期的自然崇拜在殷周时代仍很流行，包括地神崇拜、山神崇拜、河神崇拜、日月星辰诸神崇拜等等。殷卜辞中习见“求年于某土”的记录。《诗经·大雅·绵》说：“古公亶父，来朝走马。率西水浒，至于岐下。爰及姜女，聿来胥宇。”“周原膴膴，堇荼如饴。爰始爰谋，爰契我龟。曰止曰时，筑室于兹。”意思是说，周人迁居到岐山脚下的时候，经过占卜问卦，才划定家园，建立国家。人们对社神依时而祭，以保平安。《诗经·大雅·云汉》说：“祈年孔夙，方社不莫”，即人们年年企求丰年，从不误祭祀诸神。为了祭祀，人们带着最好的供品，就像《诗经·小雅·甫田》所说的那样“以我齐明，与我牺羊，以社以方。”由此可见，在殷周时代，社神具有十分重要的地位。

殷周时代有山神信仰，如《诗经·周颂》中的《时迈》和《般》篇就有“怀柔百神，及河乔岳”、“於皇时周，陟其高山，嶞山乔岳，允犹翕河。敷天之下，裒时之对，时周之命”的记载。

随着人类理性的增长，人们开始思考自身的来源，图腾崇拜和祖先崇拜就是这种思考的

* 高春花：河北大学马列教研部副教授。

产物。图腾崇拜自母系氏族公社初期产生。殷周时期由于部族组织继续存在，故图腾崇拜犹存。殷人的图腾是“玄鸟”。《诗经·商颂·玄鸟》说：“天命玄鸟，降而生商。”我国古代典籍《楚辞》印证了《诗经》的说法。如《天问》篇说：“简狄在台喾何宜？玄鸟致贻女何喜？”《思美人》载：“高辛之灵盛兮，遭玄鸟而致诒。”周人图腾信仰的情形更为复杂。《诗经·大雅·生民》说：“厥初生民，时维姜嫄。……履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。”《史记·周本纪》的载述更为详细：“周后稷名弃，其母有邰氏女，曰姜嫄。……姜嫄出野，见巨人迹，心忻然说（悦），欲践之。践之而身动如孕者，居期而生子。”周人有龙图腾、龟图腾、麒麟图腾、熊图腾、蜩图腾、天鼋图腾、虎图腾、月图腾、猩图腾等等。祖先崇拜是殷周人共同具有的宗教信仰，人们崇拜祖先，不仅因为祖先繁衍了后人，而且因为人们相信已故祖先的灵魂能够保佑后人，惩恶扬善。《诗经》中的《商颂》和《周颂》充分反映了殷周时代的祭祖之风。如果说，在上述信仰的种类上，殷人和周人尚无明显区别的话，那么，在关于帝神信仰的问题上，周人则表现出了一定程度的主体觉醒。

据《史记·殷本纪》记载，殷王朝经历过四次“诸侯不朝”的危机。武丁执政后，大力推行具有兼容性极强的上帝崇拜作为精神支柱。《诗经·商颂·玄鸟》对此作了记载：“商之先后，受命不殆，在武丁孙子。武丁孙子，武王靡不胜。龙旗十乘，大糦是乘。邦畿千里，维民所止，肇域彼四海。四海来假，来假祁祁。”郭沫若认为，在殷人这里，上帝崇拜和祖先崇拜是合二为一的，殷人的帝是“至上神兼祖宗神”。[2]张光直也认为，“卜辞中的上帝与先祖的分别并无严格清楚的界限”。[3]而到了周代，周人将殷人交融上帝崇拜和祖先崇拜的做法又向前推进了一步，用代表周部族的祖先神来吸收上帝，为殷周时代的上帝神崇拜涂抹上了浓厚的人伦色彩，从而使西周时期的意识形态具有了某种自觉的主体意识。[4]

周代虽然有着多重信仰，如自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜等，但是，这多重崇拜的分量是不一样的。和殷人不同的是，他们拜天地山川，拜各种图腾，但更多的是拜自己的祖先。孙作云先生曾对《大雅》中的10篇作品——《生民》、《公刘》、《绵》、《文王》、《皇矣》、《灵台》、《思齐》、《大明》、《下武》、《文王有声》做过考察，认为这些诗作都是周人追记祖先的祭祖歌。[5]它们采用写实性手法详细记述了周族的祖先崇拜。《诗经·大雅·生民》讲述始祖诞生的过程；《诗经·大雅·公刘》以6章的篇幅讲述了周族历史上的英雄如何经过艰难跋涉巩固自己江山的业绩；《诗经·大雅·绵》记载了周族的英雄古公亶父率领族人摆脱穴居状态而定居周原并创都建邑的事迹；《皇矣》则从古公受天命说起，历记太伯、王季之德业和周文王征伐崇国和密国的功业；《文王》、《大明》则分别记述周文王受天命代殷商而王天下和周武王兴师伐纣的历史事件。

周人的祖先崇拜在形式上的表现就是建立寺庙和一整套祭祀制度。据《诗经·大雅·绵》记载，早在古公亶父于岐山之南营筑城廓时，“乃召司空，乃召司徒，俾立室家，其绳则直。缩版以载，作庙翼翼”。这就是说，周人早在立国之初就建立宫室以祭祀祖先。西周王国建立后，周人的拜祖活动逐渐制度化。《诗经·大雅·文王》说：“无念尔祖，聿修厥德。……仪刑文王，万邦作孚。”人们认为，只有时时纪念先祖，才能永保社稷安康，只有勤勉效法文王，才能得到万邦的敬仰。祭祀祖先而不是天命和上帝，这已经从宗教意蕴很浓的鬼神世界向人的世界迈进了一大步。对于祖先崇拜，周人不但比殷人更自觉，而且更加制度化。在周人这里，自然、天等成了外在于人类的东西，而人类本身对于自己命运的把握则更直接、更

具体、更有效。其他历史文献也印证了《诗经》反映出的周人的拜祖之风。据齐思和先生在《中国史探研》中统计，郭沫若《两周金文辞大系》收录铭文323篇，其中西周162篇。在这些西周铭文中，有55条记周王举行册命仪式，而这些仪式一般都在宫庙中进行，这也从一个侧面说明了周人祖先崇拜的自觉性和制度性特征。

不仅如此，在祭祀祖先这样的大事上，周人也并非只顾念死去的祖先而将活生生的人冷落一旁，而是很有意思地安排人与鬼神同餐共饮，在敬祖的同时，也犒劳了自己。《诗经·小雅·楚茨》这样描写道："或燔或炙，君妇莫莫。为豆孔庶，为宾为客。献酬交错，礼仪卒度。笑语卒获，神保是格。"祭祀酒宴上，人们备好了丰盛的食物，男女老少怀着崇敬的心情，等待着先祖的到来。"礼仪既备，钟鼓既戒。孝孙徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸载起。钟鼓送尸，神保聿归。诸宰君妇，废彻不迟。诸父兄弟，备言燕私。"人们和着钟鼓的节拍，行着各种礼仪，等那先祖带着满足的神情离去，全家人围在桌前，举杯畅饮。可见，在这极庄严的祭祀活动中，竟有这么世俗的生活内容和如此活泼的人生乐趣。更为甚者，有时人们在宴饮时会暂时忘掉祖宗之事，忘情地享受交朋交友的世俗快乐。《诗经·小雅·伐木》是这样描写"朋酒斯飨"的情形的："伐木丁丁，鸟鸣嘤嘤。出自幽谷，迁于乔木。嘤其鸣矣，求其友声。相彼鸟矣，犹求友声，矧伊人矣，不求友生！神之听之，终和且平。伐木许许，酾酒有藇。既有肥羜，以速诸父。宁适不来，微我弗顾。於粲洒埽，陈馈八簋。既有肥牡，以速诸舅。宁适不来，微我有咎。伐木于阪，酾酒有衍。笾豆有践，兄弟无远。民之失德，乾糇以愆。有酒湑我，无酒酤我。坎坎鼓我，蹲蹲舞我。迨我暇矣，饮此湑矣。"由诗中可见，人们在农余之暇，和着"坎坎鼓我"的鼓点，迈着"蹲蹲舞我"的舞姿，是那样的满足和惬意，是那样的幸福和快乐。

二、对天命的质疑记录着人类主体意识的跃动

据甲骨文记载，商人的天命观念非常浓厚，人们在进行所有活动之前都要占卜问天。为击破殷人对天命神权的皈依，周人早在灭商之前就奉行"疾敬德"的原则，强调天命眷顾与人为努力的一致性，力求将德行与天命相结合，以"韦修厥德"的文王为楷模，实现了从殷商尊神到周人敬德的文化转换。在周人这里，天与天命两个概念是可以互换的。据统计，《诗经》上大约有148个天字。徐复观指出，在这148个天字中，有意志的宗教性质的天，约80余处。在《诗经》早期的诗作中，天大都具有宗教的意味，而到了《大雅》后期的诗，如《板》、《荡》、《抑》等诗，已经对天的权威产生了怀疑。如《诗经·大雅·板》说："上帝板板，下民卒瘅。出话不然，为犹不远。"《诗经·大雅·瞻卬》说："瞻卬昊天，则不我惠，孔填不宁，降此大厉。"由《诗经·小雅》透露出来的信息看，在周幽王时代，天的权威性开始大打折扣，从殷代那里承传来的宗教观念逐渐淡化。王国维先生提出，殷周之际中国文化发生过一场巨大变革，这场变革从某种意义上说是由宗教改革而引发的人文主义运动。以文王、周公为代表的周初文化精英由殷之代夏、周之代殷的历史，对传统宗教进行了一次深刻、彻底的反思。他们发现，"天命不僭"并非是不可超越的恒定，倒是"天命靡常"、"惟命不于常"、"天不可信"的概念逐渐为人们所认识和接受。周代虽然保留了殷人许多杂乱的自然神，并像殷人那样将天命作为人们行为及其后果的不证自明的依据，但是，人们认为，天上和人间，毕竟是两个世界，为了沟通这两个世界的关系，人们在天命与人事之间安插了一个中间环节，将周朝的国王视为天人之间的中介和桥梁。《诗经·周颂·桓》中"於昭于天，

皇以间之”说的就是这个意思。因此，在周人这里充满了浓厚的“配天”思想，如《诗经·大雅·文王》中的“文王陟降，在帝左右”，《诗经·大雅·下武》中的“三后（太王、王季、文王）在天”等表达的正是这一思想。也就是说，天命不是根据自己的好恶作用于人事，而是根据人们行为是否合理作出赐福还是降祸的选择。就连夏、殷两代的废替，也都是因为统治者“惟不敬厥德”从而对这些不德的统治者进行的惩罚。对此，与《诗经》同时代的《尚书》作了印证。《尚书·牧誓》“今予发，惟恭行天之罚”，表达的正是天意命令并辅佐周武王罚纣的意思。也就是说，天命以人之德为依归，它对于统治者的支持，是附有严格德条件的，他不会无故成就于他，也不会无故毁坏于他。《诗经·大雅·皇矣》这样写道：“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。维此二国，其政不获。维彼四国，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。作之屏之，其菑其翳。修之平之，其灌其栵。启之辟之，其柽其椐。……帝迁明德，串夷载路。天立厥配，受命既固。”诗中虽是记述周文王受天之命取代殷商和周武王兴师伐纣的事件，但是，这字里行间透露出来的正是天命视殷商之王朝政不勤、失去民心才辅佐周代成就大业的意思。《诗经·大雅·烝民》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。天监有周，昭假于下。保兹天子，生仲山甫。仲山甫之德，柔嘉维则。令仪令色，小心翼翼。古训是式，威仪是力。天子是若，明命使赋。”这里是说，因为周人自己的作为，所以天意看好周朝，为之降生出仲山甫这样有德性的大臣来辅佐周朝。在这里，天虽然是人格神，但却能够根据人的德行扬善罚恶。由此，天命与人事之间的孰轻孰重便昭然若揭。宗教要求人依神而行事，而周朝的宗教却反其道而行之，它要求神依人而行事。《诗经·小雅·十月之交》说：“黾勉从事，不敢告劳。无罪无辜，谗口嚣嚣。下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，职竞由人。”《左传》中关于周朝的记载可以与《诗经》相互印证。《左传·僖公五年》，虢宫之奇说：“鬼神非人实亲，惟德是依。故《周书》曰：皇天无亲，惟德是辅。又曰：黍稷非馨，明德惟馨……如是，则非德，民不和，神不享矣。神所凭依，将在德矣。”在这里，社会发展变化的最终根据，并不是神秘莫测的天命，而是人的德行。历史发展到西周末年，由于天子和领主任意假借天命的意志压迫百姓，所以不仅天命的权威性扫地，而且人们开始表达对天命的怨恨和抗议。《诗经·小雅·雨无正》云：“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。旻天疾威，弗虑弗图。舍彼有罪，既伏其辜。若此无罪，沦胥以铺。”《诗经·小雅·巧言》说：“悠悠昊天，曰父母且。无罪无辜，乱如此怃。昊天已威，予慎无罪。昊天泰怃，予慎无辜。”在这种怀疑、怨恨和抗议中，人们更加真实地体察到成败祸福与人的行为的某种联系，认识到生存环境的优劣与人事活动善恶的相关关系。总之，摒弃天命，注重人事，是对传统宗教的根本否定和彻底批判，是周朝的主体意识在意识形态里的跃动。

三、对爱情的追求是人类主体意识的诗意表露

健全而真挚的情感，是《诗经》一以贯之的脉搏和灵魂。孔子曾借用《诗经》中的语言“思无邪”来评价《诗经》的精神气质。如果说，《诗经》中的《雅》诗和《颂》诗多是朝廷之乐和庙堂之音的话，那么，《诗经》中的《国风》则多是风土之曲和民间歌谣。对于《诗经》中的《国风》，人们历来争议很大，甚至彼此对立，无法调和。有的人认为它是政治讽谏和道德教化之诗，如《毛诗序》说：“风，风也，教也，风以动之，教以化之。”也有的人认为它是民间男女情歌，如《尚书·费誓》贾逵注：“风，放也，牝牡相诱谓之风。”近代以

来，由《毛诗序》所代表的前一种解释逐渐衰微，而后一种解释逐渐得到越来越多人的认可。方玉润的《诗经原始》和崔东壁的《读风偶识》是后一种说法的代表。对于同一首诗，由于人们的诠释立场不同，所得出的结论也大相径庭。如对著名的《诗经·周南·汉广》一诗，《毛诗》、《朱传》都是围绕"文王之化"大做文章，认为它表达的是风化和风教。而方玉润则认为这明明是一首"江干樵唱"。《诗经·周南·汉广》是这样写的："南有乔木，不可休思。汉有游女，不可求思。汉之广矣，不可泳思！江之永矣，不可方思！翘翘错薪，言刈其楚。之子于归，言秣其马。汉之广矣，不可泳思！江之永矣，不可方思！翘翘错薪，言刈其蒌。之子于归，言秣其驹。汉之广矣，不可泳思！江之永矣，不可方思！"对此，方玉润说："近世楚、粤、滇、黔间，樵子入山，多唱山讴，响应林谷。盖劳者善歌，所以忘劳耳。其词大抵男女相赠答，私心爱慕之情，有近乎淫者，亦有以礼自持者。文在雅俗之间，而音节则自然天籁也。当其佳处，往往入神，有学士大夫所不能及者。愚意此诗，亦必当时诗人歌以付樵。故首章先言乔木起兴，为采樵地。次即言刈楚，为题正面。三兼言刈蒌，乃采薪余事。中间带言游女，则不过借以抒怀，聊写幽思，自适其意云耳。"[5]笔者认为，无论方玉润对此诗的解释是否真的切中诗人原意，但是，他对诗的爱情主题的把握却是符合周代社会人性发展的轨迹的。

闻一多对于《国风》的解释更是远离了"风教"的主题，把风诗的爱情主题揭示得更加淋漓尽致。《诗经·邶风·柏舟》也是描写男女爱情的诗歌："泛彼柏舟，亦泛其流。耿耿不寐，如有隐忧。微我无酒，以遨以游。我心匪鉴，不可以茹。亦有兄弟，不可以据。薄言往诉，逢彼之怒。我心匪石，不可转也。我心匪席，不可卷也。威仪棣棣，不可选也。忧心悄悄，愠于群小。觏闵既多，受侮不少。静言思之，寤辟有摽。"闻一多认为，诗中"泛，漂流貌。柏舟，柏木做成的舟。……仪、特，皆配偶也。（'特'似乎又含有男性配偶之意，因为雄兽曰'特'。）……诗中大意说：那河中泛舟的少年，我愿以此身许配给他，至死不变节，无奈他不相信我呦！"[6]

《诗经·周南·关雎》也是一首表达男欢女爱的诗："关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。参差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，辗转反侧。参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。参差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，钟鼓乐之。"关于君子，根据毛诗序，君子之作凡六篇，君子或以为大夫之美称，或以为卿、大夫、士之总称，或以为由盛德之称，或以为妇人称其丈夫之词。在这首诗里，君子显然是与淑女相对称，表达的是一般意义上的男子的称谓。诗中说，雎鸠关关叫得欢，成双成对在河滩。美丽贤良的女子呦，正是我的好侣伴。对于《诗经》中的男女之情，朱熹多以"淫奔之辞"视之，如对于《诗经·郑风·褰裳》中主人公唱出的"子惠思我，褰裳涉溱；子不我思，岂无他人"的激将之歌，朱熹解释道："淫女语其所私者曰：子惠然而思我，则将褰裳而涉溱以从子。子不我思，则岂无他人之可从，而必于子哉？"[7]其实，婚姻是人伦的端始，爱情是人生的主题。求"男女及时"，是人之常情，本来不违古礼。孔子的一句"思无邪"已经把爱情追求的合理性表达得清澈见底。

在周代社会，男女两性间经常用对唱的方式互通款曲，互表爱意。《诗经·陈风·东门之池》说："东门之池，可以沤麻。彼美淑姬，可与晤歌。东门之池，可以沤纻。彼美淑姬，可与晤语。东门之池，可以沤菅。彼美淑姬，可与晤言。"有些古人在解这首诗时，喜欢赋

予它非常严肃的涵义。如范处义："沤，久渍也。麻也，纻也，菅也，必得水之久渍乃可治以为用，以喻君子必得贤女相与渐染可以成德也。晤，欲明也。贤女于君子凡歌笑言语之际，亦有以晓晤之，故其听之也熟，而入之也深也。如《齐·鸡鸣》，盖于夙夜卧起之际有相成之道，亦此之类也。"[8]然而，笔者认为，《东门之池》分明是一首动听的情歌。人们把对爱情生活的向往和预设，通过"晤歌"、"晤语"、"晤言"的形式表达出来，虽然有几分天真和浪漫，但却是当时人们生活的真实写照。"彼美淑姬，可与晤歌"，自然不是在讲"思得贤女以渍君德"的"大义"，而是男女两性相吸、两情相悦的诗意表白。而对人间至真至纯的爱情的表达，表明了人的主体地位不仅仅成为一种理性认知，而且也是更高精神层面上的诗意追求。

注释：

[1] 牟钟鉴：《走近中国精神》，华文出版社，1999年版第243页。
[2] 郭沫若：《青铜时代》，人民出版社，1954年版第14页。
[3] 张光直：《中国青铜时代》，三联书店，1983年版第264页。
[4] 韩德民：《荀子与儒家的社会理想》，齐鲁书社，2001年版第65页。
[5] 方玉润：《诗经原始》，中华书局，1986年版第87页。
[6] 闻一多：《诗经通义·柏舟》，《闻一多全集》，第2卷，三联书店，1982年版第162页。
[7] 朱熹：《诗集传》卷4，上海古籍出版社，1980年版第53页。
[8] 转引自扬之水《诗经别裁》，江西教育出版社，2000年版第122页。

周原也是秦文化的发祥地

——兼论周原在炎黄夷文化融合及周秦汉文化形成过程中的地位

刘军社*

人们都知道周原是周文化的发祥地，我在这里想说的是周原不仅是周文化的发祥地，而且是秦文化的发祥地。本文则着重从考古学角度回答周原为什么还是秦文化发祥地的问题，进而阐明周原是炎帝、黄帝、东夷部族后裔的融合之地，周原在周秦文化以及汉文化形成过程中占有相当重要的地位。

一、周原是秦文化的发祥地

（一）周原地区商代的文化遗存

周原一带商时期的文化遗存主要分布于七星河（畤沟河）流域以及七星河与沣河交汇的三角地带，遗址或墓葬有京当[1]、贺家[2]、王家嘴[3]、白家窑[4]以及美阳[5]、壹家堡[6]等，遗存的年代大致从二里冈上层到殷墟四期。可以分为三类遗存：

第一类：含商文化因素的遗存，有京当铜器群、贺家墓葬、王家嘴遗址、白家窑水库遗址、壹家堡遗址一期、美阳铜器群（早期），其时代大致从二里冈上层到殷墟一、二期。

铜器的总体特征可以概括为：

铜器（主要指礼器）轻（重量）、薄（厚度）。

鬲、鬲鼎、鼎均为空心锥足。觚为粗体。爵为平底，细直颈，窄长流，单柱较高，分岔立于流口，刀形锥足，其中一足较长且外撇，鋬对较长的一足。如京当爵。斝为平底。高足杯，侈口，斜直折腹，高圈足，腹部饰连珠纹相间的饕餮纹，圈足上有四个十字形镂孔。如美阳杯。

纹饰种类单一，主要为饕餮纹、云雷纹，也有夔纹，一般为连珠纹相间，不用地纹，均为单层花纹，而且惯用粗线条。

没有铭文[7]。

陶器的陶质以夹砂陶占绝大多数，泥质陶较少。陶色以红褐色为主，灰褐色次之，黑皮陶相对较少。纹饰中绳纹以麦粒状和条索状为主，并有少量的细线状绳纹。印纹中仅见很少的单纯格纹，并且斜方格细小。器类有分裆鬲、弧裆（联裆）鬲、高领袋足鬲、尖裆鬲，其

* 刘军社：宝鸡市考古工作队副研究员。

中以第一种最多，其它均较少见。甗均为分裆，腰部均有附加堆纹。豆的数量较多，以假腹豆为主，也有真腹豆。罐均为绳纹折肩罐，盆均为绳纹溜肩盆，未见有素面圆肩罐。

这一类文化遗存或称之为“京当型”[8]，或称之为“老牛坡类型”[9]，我们则称之为“壹家堡类型文化”[10]，实际上是指商文化系统分布于关中西部地区的一支文化，其中心区大致在扶风、岐山一带。在漆水流域也曾发现这一类文化遗物，如柴家嘴二号鬲[11]，为夹砂灰褐陶，侈口，尖圆唇，斜领，领外有一道弦纹或称凹槽，沿外附加一周薄泥条，分裆，足似为模制，尖锥状足根，领及足根为素面，腹饰绳纹。该鬲与扶风白家窑水库 73SFC 陶器墓[12]的陶鬲极为相似。

第二类：郑家坡文化遗存或含郑家坡文化因素的遗存，有贺家墓葬、壹家堡遗址二、四期等，时代大致从殷墟二期到殷墟四期，其上限可能还要早一些。陶器的陶质仍以夹砂陶为主，陶色仍以红褐色为主。纹饰中的绳纹发生了一些变化，以麦粒状为主，条索状少见，细线状很少。印纹仍为单纯的斜方格细小的格纹，但数量有所增加。器类的比例发生了变化，以弧裆（联裆）鬲为主，分裆鬲、尖裆鬲、高领袋足鬲数量很少。其它器物没有发生太大的变化。

第三类：刘家文化遗存，有刘家墓葬、贺家墓葬、壹家堡遗址三期等。时代大致从殷墟一期到殷墟四期。刘家文化的陶器有高领袋足鬲、腹耳罐、双耳罐、单耳罐，晚期只有高领袋足鬲一种。刘家文化陶器口沿上有几何折线纹、耳部的“X”纹和锥刺纹等。刘家文化的墓葬形制为偏洞室（晚期除外），也就是在长方形土圹竖穴的一侧再挖一个洞室的墓葬。其木棺形制为长方框形，无底无盖。葬式则为屈肢葬。墓主头向多为东北向。随葬陶器为高领袋足鬲和罐”，而且是多件陶鬲和多件陶罐的组合形式，口沿上都压有扁平石块（晚期例外）[13]。

陶器文化特征以及墓葬的特征不同，自然反映出各自生活习惯的不同，进一步说明在生产方式等方面也有不同之处。

（二）周原地区商代文化遗存的归属

1. 文化面貌的比较

周原地区商代的文化遗存面貌比较复杂，既有横向的联系，又有纵向的穿插交错，要想搞清楚它们之间的关系以及文化归属，就必须对各自的分布地域、文化间的异同、文化来源等有一个初步的了解。

(1) 分布地域。从目前所掌握的资料看，郑家坡文化早期分布在漆水流域，而刘家文化早期则分布在宝鸡市区周围，最东边可至凤翔县城以东的凤灵（凤翔至灵台）公路两侧。郑家坡文化中期则分布于泾水中上游，特别是泾水的支流——三水河流域，当然在漆水流域也有一些遗存。刘家文化中期则分布于宝鸡市区及扶风、岐山一带，最东不过扶风县，但其影响可能还要向东一些；郑家坡文化晚期分布于西安、铜川以西的关中大部分地区，刘家文化晚期的分布区域大致与之相合。壹家堡类型文化则以周原地区为中心，向西的影响可能已经超过了岐山县境。

从分布地域看，郑家坡文化早、中期与刘家文化早、中期不合，只是到了晚期二者才相合。而壹家堡类型文化在时间上则处于郑家坡文化在漆水流域的中断期间。

(2) 文化特征。郑家坡文化中有刘家文化的高领袋足鬲，而刘家文化中也有与郑家坡文

化相似的折肩罐，尤其是晚期，两种文化遗物同出于同一墓地，所以，表面上似乎没有什么区别，很容易混成一种文化，但若仔细分析，则可发现二者泾渭分明，完全是两种不同的文化。自然二者与壹家堡类型文化也是有很大的区别的。

器类不同。刘家文化早、中期的陶器有高领袋足鬲、腹耳罐、双耳罐、单耳罐，晚期只有高领袋足鬲一种；郑家坡文化早、中、晚期的器类基本一致，有联裆鬲、深腹盆、折肩罐、圆肩罐、簋、豆、钵、尊等，除各自互有对方的高领袋足鬲与折肩罐外，其它器物则是不混出的。壹家堡类型文化则以尖裆鬲、假腹豆为主，另外还有刘家文化的高领袋足鬲、郑家坡文化中的弧裆鬲，这就从一个侧面说明刘家文化中的折肩罐、圆肩罐，郑家坡文化中的高领袋足鬲，壹家堡文化中的高领袋足鬲、弧裆鬲应是对方文化的产物，而非本文化所固有。

纹饰不同。刘家文化陶器纹饰以绳纹为主，早期的绳纹是细绳纹，而郑家坡文化的纹饰虽然也是以绳纹为主，但早期的绳纹则是粗疏散乱的麦粒状绳纹。刘家文化陶器口沿上的几何折线纹、耳部的“X”纹和锥刺纹等则不见于郑家坡文化，而郑家坡文化中的几何形图案则不见于刘家文化（折肩罐除外）。壹家堡类型文化陶器纹饰与之也有较大的区别。

葬俗不同。刘家文化、郑家坡文化、壹家堡类型文化在埋葬习俗方面也有相当大的差异，从墓葬形制、葬具、葬式、墓主人的头向到随葬品的组合、数量的多少等都有显著的不同。

（3）文化来源。我们认为，刘家文化来源于齐家文化[14]。郑家坡文化则来源于双庵类型文化（或可称之为双庵文化）[15]。壹家堡类型文化则是关中东部商文化向关中西部推进的产物。

2. 刘家文化、郑家坡文化、壹家堡类型文化族属的推测

通过对刘家文化、郑家坡文化、壹家堡类型文化的特征异同点的比较，可以明确地说，郑家坡文化、刘家文化、壹家堡类型文化是三支独立发展的文化，三者难以混淆，反映在部族上自然只能是不同的部族。

一般认为刘家文化是姜戎文化，郑家坡文化是先周文化，我们需要探讨的是壹家堡类型文化的族属。

卜辞中有𠂤族率众在“京”地从事农业活动的记载：

（1）贞：勿令𠂤田于京。（《殷契卜辞》52）

（2）癸卯（卜），宾，贞：（令）𠂤裒田于京。（《殷契卜辞》417）

（3）口卯，贞：王令𠂤裒田于京。（《殷契佚存》250）

这三条卜辞就把𠂤族与“京”联系起来了。

“京”的地望，有学者作了考证，邹衡先生认为，《诗·大雅·公刘》有“乃觏于京”、“于京斯依”句，又有“于豳斯馆，涉渭为乱”句。此“京”当为地名，或为先周人的旧居，其地望虽不能确指，但总在陕西、山西一带[16]。很有可能卜辞中的“京”，就是武丁以来数十百年间，商王经常派𠂤族去裒田的“京”。又据张政烺先生的研究，裒田就是开荒[17]。故商王派𠂤族远去陕西或山西开荒，也就意味着到该地开拓疆土[18]。这就是说，卜辞中的“京”与《诗经》中的“京”是有联系的。尹盛平先生认为，公刘从邰地迁豳后，选择了一个叫“京”的地方住下，古公亶父从豳迁到周原后，王室居住的地方依然叫“京”[19]。邹衡先生

认为，“今陕西岐山周原遗址附近有地名曰‘京当’，可能来源久远。”[20]李仲操先生则明确地说：京室当是以京地得名，古之京地即今之“京当”[21]。《诗·大雅·思齐》云：“思媚周姜，京室之妇。”郑笺谓“周姜，太姜也。京，周地名也。”太姜是太王之妃，季历之母，是从豳迁岐住在京室的第一位主妇，故《诗》称她为“京室之妇”。《诗·大雅·大明》云：“挚仲氏任，自彼殷商，来嫁于周，曰嫔于京。”这就是说太任嫁与王季，成为第二位“京室之妇”。从《诗》中可以看出，古公亶父迁岐以后，周原一带就有了一个叫“京”的地名。这样我们就可以把京室、京与周、周原联系起来。

如是，卜辞中的𠂤族开荒拓疆之地就在周原一带。

𠂤族既不属周人，也不属姜羌人，自然其文化遗存就不可能是郑家坡文化或刘家文化，那么，只有壹家堡类型文化最有可能是𠂤族的遗留。这样我们就能够解释，为什么壹家堡类型文化中的商文化因素那么浓厚，以至有学者将其归入商文化；这样也才能解释为什么壹家堡类型文化从一开始就含有周文化的因素，因为卜辞中已有与周联系的记载，而且，更早时期的漆水下游就是先周文化的分布范围，晚些时候，又因为“𠂤族到了该地，免不了入境从俗，年代经久，自然也就逐渐被当地同化，成为当地的居民了，因而在商末，陕西的𠂤族使用先周文化也就不足为奇了”[22]。所以，壹家堡二期“郑家坡文化遗存”的使用者很可能就是𠂤族。

那么，壹家堡类型文化就最有可能是秦族文化或其中的一支文化。“秦的祖先本来起源于东方，后来为什么又到了西方，在这里似乎已得到了说明”[23]。

秦人的远祖是伯益，伯益又是东夷族的著名首领之一。一般认为，从新石器时代晚期到夏末之前，东夷族诸部一直居住在我国东部的济、淮流域，其地包括今山东中部和南部、河南东部和安徽北部。夏朝末年，夏对东夷的连年战争，加剧了夷夏民族矛盾，最终导致了秦族的第一次大规模西迁。西迁进入关中的时间，如段连勤先生所说，嬴秦的西迁是商族与东夷联军在反抗夏军，并由东向西追击和扫除其残部时，渡过黄河而进入关中西部地区的[24]。对此，典籍中也有记载，《竹书纪年》云：“帝桀三年，畎夷入于岐以叛。”《后汉书·西羌传》亦云：“后桀之乱，畎夷人居邠岐之间。”

邠、岐之地在今陕西旬邑和岐山两县境内，地当泾、渭流域中上游一带[25]。嬴秦既然属于东夷九部中畎夷的支系[26]，其西迁就当是伴随着东夷的西迁而实现的。

二、周原是炎帝、黄帝、东夷部族及其后裔的融合之地

（一）周原是炎帝及姜炎文化的发祥地

从史籍的记载看，周原包括宝鸡地区，是姜姓部族最早的活动地区。《国语·晋语》云：“炎帝以姜水成，……炎帝为姜。”《水经注·渭水》又说：“岐水又东迳姜氏城南，为姜水。”姜氏城、姜水的具体所在、地望尚有疑议[27]，或认为在宝鸡市区的清姜河流域，或认为在周原的沣水流域，但有一点是明确的，就是姜水肯定在周原乃至宝鸡地区。如是，说姜姓部族起源周原乃至宝鸡地区也并不过分。

邹衡先生认为，陕西的𡆥族就是文献中所说的姜姓族，也可能就是所谓炎帝族，最早是住在宝鸡和周原一带，大概是可以说得过去的。故他认为，分裆袋足鬲遗存，可以称之为

“姜炎文化”[28]。扶风刘家墓葬发掘[29]以后，对这一文化的认识就更清楚，故邹先生认为，刘家文化遗存中最主要的特征是“姜戎式陶鬲”，自然可以命名为“姜戎文化”，也就是“姜炎文化”[30]。

（二）周原是炎帝、黄帝、东夷部族及其后裔的融合之地

新石器时代宝鸡乃至周原地区是东西部文化的融汇之地，与仰韶文化时代相当的马家窑文化遗存、双庵文化遗存时代相当的齐家文化遗存均在千河流域的陇县有发现，说明羌人的文化已经进入渭水流域，与东夷文化相关的山东龙山文化的器物在宝鸡地区也有发现。

周原地区的漆水河流域是关中地区东西部文化的一个分界线，前仰韶文化时期的北首岭下层遗存与关中东部的老官台遗存的面貌就有差异，仰韶文化时期的区别就明显一些，到了龙山文化时期区别就更显著。

龙山文化早期阶段，关中东部的庙底沟二期文化与典型的庙底沟二期文化特征更为接近，与关中西部的庙底沟二期文化有较大的差异，我们曾将后者名之为庙底沟二期文化关中西部类型。

龙山文化的晚期阶段，双庵文化的罐类器特别多，这一点与客省庄文化十分接近，还有器盖、豆等与客省庄文化所出同类器相似。但不同之点亦是十分明显的，如客省庄文化是鬲多斝少，双庵文化则是斝多鬲少[31]；客省庄文化有鼎，双庵文化则还没有发现鼎；双庵文化的高直领联裆鬲与客省庄文化的鬲也有一定的差别。陶色方面也有差异，双庵文化红陶约占 83%，灰陶只占 16%，而客省庄文化灰陶占 80%以上，与双庵文化正好相反。

正是这些不同之处，尤其是陶色的不同，反映了文化性质上的差异，客省庄文化与其东的豫西、晋南龙山文化一致，双庵文化与其西的齐家文化相像。也正是在这种情况下，我们觉得双庵文化与客省庄文化是关中地区两支并行发展的文化[31]，各自有自己独立的分布区域，其来源也可能有所不同。

客省庄文化可能与有扈氏文化有关[33]，周原地区的双庵文化可能与有邰氏文化有关。

这就充分说明不同时期的文化区域不仅自身有连续发展的文化传统，而且有明确的分布范围，文化区域之间虽然在不同的时期可能会有互动的现象，但基本上还是稳定的。这种文化上的连续性与分布上的稳定性，是不同的古族群、古国在不同水系（地理条件）分布的一种反映。

一般认为姬姓周人为黄帝族后裔，秦人则为东夷族的后裔，姜戎文化则是炎帝族文化的承继。《后汉书·西羌传》曰：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。”徐旭生先生认为：“姜与羌本属同源，为西方著名的氏族。”[34]很有可能，住在甘青一带的羌人一直称羌，而住在陕西（包括陇东）的羌人则别称为姜了[35]。

先周文化与姜羌（戎）文化是二支起源于关中西部的文化，商代晚期，姜羌（戎）文化已完全融合于先周文化之中，它不再是以一个独立的文化存在，而只是作为一种文化因素存在于先周文化之中，陶器种类的变化、葬俗的突变是其证据。这也许就是所谓的“乃贬戎狄之俗”[36]。究其原因，应该与太王迁岐有关。古公亶父迁居周原后，让太姜所生的少子季历继承王位，从而与姜姓部族结成了政治、军事同盟关系。由于姬姜联盟，姬周族又在政治上取得了统治地位，姜羌（戎）文化就逐渐被先周文化乃至西周文化融合了。

商代中晚期，黄帝族后裔——姬姓周人、炎帝族后裔——姜姓羌人、东夷族后裔——嬴

姓秦人不约而同地活动于周原地区，周原自然就成了不同文化的融合之地。本来居于东方的早期秦族是随着商夷联军灭夏的战争而进入关中地区的，也就是从这个时期开始，早期周秦文化便开始了它们之间不可分割的联系。

从周秦部族的角度来看，是因为早期秦族与商族联合进入关中西部也就是周原地区，才导致了早期周人第一次大规模的迁徙活动，这就是历史上所谓的公刘迁豳。商族进入关中地区或进入关中西部地区，最直接的受益者当是早期秦人。

从文化角度讲，早期秦人进入关中地区以后，商代早期偏晚些时候，已受到了周文化的影响，殷墟二期的时候，已基本接受了周文化，殷墟三期开始归附于周。所以，天水一带西周时期的秦文化陶器与周文化陶器几乎就没有什么区别。

三、周原在周秦文化以及汉文化形成过程中的地位

商代关中地区的政治区域分为三大块，西安、铜川南北线以东地区为商文化势力区。扶风以西以宝鸡市为中心的区域为姜姓羌人的势力区，处于其中介地带的漆水流域则为郑家坡文化即先周文化势力区。这种政治区域划分直到商代早期偏晚些时候得以打破，这就是以关中东部商文化势力为代表的商夷联军继续向关中中、西部地区挺进，这应是文献中畎夷人居邠岐之间的一种反映。而姜姓羌人文化则从宝鸡一带向其东方向推进，这应是扶风刘家墓地形成的主要原因，夹于其中的先周人不得不进行一次大规模的迁徙行动，这大概就是公刘迁豳。商王朝势力向关中西部地区推进的主力军也就是先锋军则是畎夷部族，赶走先周人以后，直接的受益者自然就是畎夷，也就是卜辞中所记述的皋族在京地拓疆开荒的事实写照。既然皋族就是早期秦人或其中的一支，那么，进入关中西部的则应是早期秦人，也就是说直接与周人交恶的是随商夷联军一起进入关中西部的早期秦人，这也是周人先祖与商王朝、早期秦人关系的一个转折点。

在以后漫长的岁月中，周与商、早期秦人处于一种极不稳定的关系之中。但是，由于先周文化有其深厚的文化基础与文化传统，其耕稼之根深深植于关中地区积淀深厚的古老农业文明之中，在此基础上发展起来的农业经济，就为翦商立国奠定了经济基础。同时也就使得周人在部族的融合、兼并过程中一直处于相对主动的位置，使它终于成为渭水流域的主宰者。

西周王朝建立后，虽然都城迁往丰镐，但周原政治、经济、文化中心的地位依然存在，周原的大型宫室遗存、大量的甲骨文、众多的窖藏青铜器就是最好的说明。

进入春秋时期，秦人利用护送周平王东迁之机，得到了岐以西之地，特别是秦穆公迁都周原地区的雍城以后，秦人又一次利用了优越的自然地理环境、得天独厚的军事地理环境、深厚的文化基础，发展壮大了自身，使周原地区又一次成为主宰渭水流域乃至统一全中国的根据地。

周秦文化的源是炎黄文化以及东夷文化等，流则是汉文化，周原地区又是姜炎文化以及周秦文化的发祥地，所以，可以说周原地区是汉文化孕育、形成的重要地区或重要地区之一，也就是说周原地区是周秦文化乃至汉文化的摇篮。

注释：

[1] a、王光永：《陕西省岐山县发现商代铜器》，《文物》1977年第12期。
b、陕西省考古研究所、陕西省文物管理委员会、陕西省博物馆：《陕西出土商周青铜器》（一），文物出版社1979年版。
[2] a、徐锡台：《岐山贺家村周墓发掘简报》，《考古与文物》1980年第1期。b、陕西省博物馆、陕西省文物管理委员会：《陕西岐山贺家村西周墓葬》，《考古》1976年第1期。
[3] 陕西省考古研究所、陕西省文物管理委员会、陕西省博物馆：《陕西出土商周青铜器》（一），文物出版社1979年版。
[4] 罗西章：《扶风白家窑水库出土的商周文物》，《文物》1977年第12期。
[5] 罗西章：《扶风美阳发现商周青铜器》，《文物》1978年第10期。
[6] a、高西省：《陕西扶风益家堡商代遗址的调查》，《考古与文物》1989年第5期。
b、北京大学考古系：《陕西扶风县壹家堡遗址发掘简报》，《考古》1993年第1期。
c、北京大学考古系商周组：《陕西扶风县壹家堡遗址1986年度发掘报告》，《考古学研究》（二），北京大学出版社1994年版。
[7] 京当戈内两侧各铸一"臣"字，如果此戈的时代确系商代早期，此铭或许就是一个例外。
[8] [16] [18] [20] [22] [23] [28] [35] 邹衡：《论先周文化》，《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版。
[9] 孙华：《关中商代诸遗址的新认识——壹家堡遗址发掘的意义》，《考古》1993年第5期。
[10] 刘军社：《壹家堡类型文化与早期秦文化》，《秦文化论丛》第三集，西北大学出版社1994年版。
[11] 宝鸡市考古工作队：《关中漆水下游先周遗址调查简报》，《文物》1984年第7期。
[12] 罗西章：《扶风白家窑水库出土的商周文物》，《文物》1977年第12期。
[13] 陕西周原考古队：《扶风刘家姜戎墓葬发掘简报》，《文物》1984年第7期。
[14] 刘军社：《郑家坡文化与刘家文化的分期及其性质》，《考古学报》1994年第1期。
[15] 刘军社：《郑家坡文化与刘家文化的分期及其性质》，《考古学报》1994年第1期。
[16] 邹衡：《论先周文化》，《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版。
[17] 张政烺：《卜辞裒田及其相关诸问题》，《考古学报》1973年第1期。
[19] 尹盛平：《试论金文中的"周"》，《陕西省考古学会第一届年会论文集》，《考古与文物》丛刊第三号。
[21] 李仲操：《京室基址辨》，《文博》1993年第6期。
[24] [25] [26] 段连勤：《关于夷族的西迁和秦嬴的起源地、族属问题》，《先秦史论文集》，《人文杂志》增刊1982年。
[27] 李仲操：《姜水辨》，《文博》1989年第3期。
[29] 陕西周原考古队：《扶风刘家姜戎墓葬发掘简报》，《文物》1984年第7期。
[30] 邹衡：《再论先周文化》，《周秦汉唐考古与文化国际学术会议论文集》，《西北大学学报》（哲学社会科学版）增刊1988年版。
[31] 巩启明：《陕西新石器时代考古工作与研究》，《考古与文物》1988年第5、6期。
[32] [33] 张天恩、刘军社：《关于客省庄二期文化几个问题的探讨》，《考古与文物》1995年第2期。
[34] 徐旭生：《中国古史的传说时代》，科学出版社，1960年增订本。
[36] 尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》1984年第7期。

早期秦文化特征形成的初步考察

张天恩*

秦民族的历史文化，一直吸引着学术界的目光。近二十余年来，陕西宝鸡一带春秋时期和甘肃东部西周考古学文化遗存的发现，尤其是礼县大堡子山秦公大墓的确认，使比较虚幻的秦人早期历史之最重要部分立即有了着落。

从而使那些对秦人早期历史持怀疑态度，以为其活动区域不过陇山以西的一类见解，自然地失去了生存的空间。但因此也导致了过分夸大早期秦人实力及其文化蕴涵量的倾向，把陇山以西的周文化遗存，甚至其它更早的考古学文化遗存，一概与秦文化相拼接。以致忽视了甘肃东部地区作为周之西陲，本应是周文化的势力范围，到西周中期偏晚阶段的孝王时，非子为王室养马有功，才获得了地位卑微的“附庸”这样一个名号的事实，在此之前不大可能形成独立的文化体系。当然，以为秦文化到春秋中期才形成自身风格的看法，与已经了解到的考古资料同样相悖。

因此，分析梳理陇山以西周代文化遗存的基本面貌，了解早期秦文化的特征，及其形成的历史背景、原因和时间范围，才有可能正确地认识和把握这段历史的真实性。

一、早期秦文化的特征

能确切地与秦早期相对应的文化遗存，其年代范围基本在春秋早期，具有代表性的发现有陇县边家庄[1]、店子[2]、宝鸡市姜城堡[3]、谭家村[4]、宝鸡县西高泉[5]、南阳[6]、灵台景家庄等墓地[7]，发掘者分别推断有年代相当于春秋早期的秦墓。对此学术界迄无异议，并普遍认为姜城堡墓可到春秋早期的早段。与姜城堡墓年代相当，或者还有略早墓葬存在之墓地，只有礼县大堡子山的秦西山陵区，一般认为已发现的有秦襄公、文公的墓。

归纳这些墓地和有关的考古发现，我们可以明显地注意到，早期秦文化主要特征表现在文化遗物和墓葬两个方而。

（一）遗物

主要有陶器和铜器。

陶器为鬲、盆、豆、罐，是墓葬中较为基本的组合形式，有些墓出鼎、簋、盉（或盘、匜）等仿铜陶礼器，也有出甗者。虽然鬲、盆、豆、罐的组合在西周中晚期的墓葬中已经出现，但呈大喇叭口的鼓肩罐，足尖出现麻点纹的陶鬲，却从不见于周墓。

* 张天恩：陕西省考古研究所研究员、博士。

铜器有鼎、簋、壶、盉（或盘、匜）、甗，是具有一定级别的墓葬所常见的组合形式，有些墓葬的组合并不完整。同样的组合也见于西周墓，但组合完整的墓内几乎少不了扁体盉（或盘、匜），却是早期秦墓的一个显著特点。鼎基本为浅坠腹、近平底、矮蹄足，与四周晚期墓常见深腹圜底鼎有较大的差别，甗多为方形、分体，壶只有方体，未见圆形，均不同于西周。

另外，石圭或陶圭是墓葬中普遍随葬的一类器物。

（二）墓葬

统计有关墓地属于春秋早期的秦墓，数量为30座左右，据随葬品的不同，可以区别为陶器墓和铜器墓。

陶器墓的特点，主要是头朝西的东西向墓，基本均为屈肢葬，有木棺或棺椁，部分带腰坑，或设有头箱，随葬品置于其中。这类墓葬以西高泉墓地及谭家村、店子一期偏早墓葬为代表，我们不妨称为西高泉模式。

铜器墓尚可分为两类：

其一为南阳模式。均是头朝西的东西向墓，仰身直肢葬，带腰坑，棺椁具备。形制巨大的墓葬有殉人，有墓道，如大堡子山墓地；

其二为边家庄模式。基本是头朝北的南北向墓，仰身直肢葬，无腰坑和墓道，未见殉人，随葬品置于二层台上。

二、有关地区的西周文化遗存简析

与早期秦文化有涉的地域比较清楚，主要是陕西的关中西部，和甘肃东部的陇山以西地区（包括渭河上游和西汉水上游），文献记载和考古可以互为印证。

（一）关中西部地区

关中西部在西周一代都是畿内要地，考古学文化基本上可以说只有一类，那就是典型的周文化。在西周中期以前，宝鸡附近发现过以茹家庄、竹园沟等处墓地、遗址为代表的遗存[7]。这种与早期巴蜀文化关系密切，并受到周文化强烈影响的遗存，西周中期后即已销声匿迹，可以说与秦文化没有什么联系。

周文化在关中西部宝鸡周围，与在其都邑岐、丰地区保持着一致的面貌和发展步伐。生活用具中的鬲、盆、豆、罐、甗等，铜礼器的鼎、甗、簋、壶、盘、匜等，基本都有比较清晰的发展脉络。如果从器物种类上看，几乎全被早期秦文化所继承。但后者沿用了哪一阶段周文化器物的风格，将是我们要关注的重点，后文有专论，此不赘。

反映在埋葬习俗方面，包括关中西部在内的周文化特征比较一致。可以说绝大多数墓都是头朝北的南北向，仰身直肢葬，无腰坑，无殉人。无论墓葬的大小，基本相同。所不同者是大墓有墓道，棺椁具备，随葬品有：仁富的青铜器、玉器等，小墓无墓道，只有木棺，随葬品几乎只有陶器。

（二）陇山以西地区

这一地区自新石器时代以来，考古学文化素称复杂。西周时期，属于周王朝的西部边陲，文化类型亦较多样化。在与秦人有关的渭河上游和西汉水上游，目前可知的文化遗存，

至少有周文化和寺洼文化两大类。

寺洼文化是商周时期活跃在西北地区的重要青铜文化，足迹几乎遍及甘肃东部地区，西起洮河流域，东至泾河中上游，东南到西汉水上游及嘉陵江上游，都能见到该文化的存在。在周文化统治中心的关中西部边隅，也存在寺洼文化的影响，宝鸡市蒙峪沟口[9]、凤县龙口[10]、宝鸡县官道原[11]等遗址，分别发现过寺洼墓葬或陶器，并提供了与西周遗物共存的证据。

该文化的分布与秦人早期活动的区域有一定程度的吻合，但文化面貌差距较远，基本找不到与秦文化有关的线索。

就文化特征而言，寺洼文化与甘谷毛家坪遗址 B 组遗存[12]似有关联，也许是后者的主要来源之一。而各地战国秦墓中所能见到的铲足鬲，很可能是来自毛家坪 B 组遗存。看来，寺洼文化的后继者，却是构成晚期秦文化特征的因素之一。

陇山以西的周文化遗存不同于关中，面貌不完全一致，从已经发现的考古材料分析，初步可区分为三类。

其一，我们暂称“西河滩类型”，是与关中地区周文化面貌比较一致的遗存。这类遗存发现得很早，但资料一直没有公开发表，知之者甚少。据有关文章介绍，1965－1966 年，甘肃省文物队在陇西县西河滩发掘了一处西周遗址，有窖穴、房子、墓葬等。清理的 16 座墓均为仰身直肢葬，陶器同于关中的西周墓，应属于周文化遗存[13]。

甘肃东部有百余处周代遗址，相当多的一部分应属该类遗存。我们在这一地区许多县市的博物馆参观时，都见到收藏的鬲、簋、罐等典型西周陶器，和鼎、簋及车马器等铜器，出土这些文物的遗址，也有不少应属于这类遗存。

其二，为“毛家坪类型”，指的是甘谷毛家坪遗址 A 组的西周遗存，包括了一、二期居址和墓葬。

这类遗存的遗物主要是陶器，种类有鬲、盆、豆、罐等。发掘者对比研究后认为，形态上与关中西周遗存的器物相似，随葬以鬲、盆、豆、罐的组合，同于同时代的西周墓。但有一定的差别，如毛家坪墓随葬的陶器是红陶，豆为实柄，有别于周墓，而最突出的表现是土坑墓的葬式为屈肢葬，墓向均朝西，是与西周墓最明显的不同[14]。

我们还注意到毛家坪遗址没有发现陶簋，这不仅与关中周遗址、墓葬有异，而且与甘肃东部大体可归于西河滩类型的遗址有别，可见两者确应是同一文化的不同类型。我们赞成发掘者的看法，甘肃东部的一部分周遗址，当属于毛家坪 A 组遗存。

第三，是“大堡子山类型”，指发现于礼县大堡子山的秦公墓地，只涵盖早期墓葬为代表的遗存。

据有关文章介绍，大堡子山的秦西山陵区墓葬数在 200 座以上，被盗严重，经发掘的只有两座大墓、九座中小型墓和两座车马坑[15]。发掘资料尚未正式刊布，关于墓地的具体情况仍较模糊，但可知墓葬均是头朝西的东西向墓，仰身直肢葬，有殉人，带腰坑，大墓有东西墓道，呈中字型。

随葬的青铜礼器、金器等重要文物多因被盗流散欧、美、日本及港、台地区，部分被甘肃省及上海博物馆收缴或购回。能看到的器物主要是具有西周晚期风格的青铜礼器和金饰片等，所以部分学者将大墓的墓主推测为秦仲、庄公[16]。尽管我和其他的学者论证墓主应是

稍晚的襄公、文公[17]，但并不排除墓地存在略早墓葬的可能，襄公的活动又主要是西周晚期，随葬品应多是西周之器，以之和该地稍早墓葬作为西周的一个类型，当无大错。

三、早期秦文化的基本谱系

将前两节的分析加以对比，首先可以清楚地看到寺洼文化与秦人早期的活动地域有重合或交错，尽管不能排除两者产生某些交往的可能，但却没有文化上的传承关系，甚至还找不到相互交流的证据。

从最直观的物质文化材料来看，无论是陶器，还是青铜器，均与以关中地区为活动中心的周文化有非常密切的关系。所以，一般说秦文化来源于周文化，不能认为没有道理。但经过我们对陕甘有关地区的西周时期文化遗存梳理之后，就会感到这一认识似有简单化之嫌。

我们将甘肃东部西周时期的周文化遗存，划分为三种类型，而不笼统地看作一个文化体，不是我们在此故弄玄虚，实际上早在毛家坪遗址发掘之后，研究者就已指出了西河滩与毛家坪的差异，只是没有进行类型的划分而已。大堡子山墓地与前两地的差别明显，也不便将其与某一类简单归并，当然要加以区分。

显而易见，毛家坪类型所呈现的文化面貌，与秦墓的西高泉模式有极大的一致性。难怪发掘者赵化成先生将毛家坪 A 组的前段，称为西周时期的秦文化遗存，并指出东周秦墓就是由此发展而来。近 20 年以来，学术界对此从无异议，可见这是一种有影响力度的认识。

东周时期，南阳模式的直肢葬墓在秦国时有发现，虽然也引起过较热烈的讨论，但各种解释并没有赢得多数人的认可。这种与毛家坪形制不同的墓葬，并未构成后者是否是秦人遗存的疑问，大量屈肢葬墓存在的事实降低了人们提出问题的勇气，只能是不断地寻找说明两类墓葬共存的理由。

大堡子山类型的发现，为南阳模式找到了直接的来源，使我们不必再为春秋早期以来秦国存在两类墓葬形制的现象而犯难。大堡子山秦公墓的存在，不仅是找到了一处早期的秦公墓地，更重要的是为我们径直展示了秦国嬴姓公室贵族的葬制形式，而且还说明了毛家坪类型在族属以及文化背景等方面与大堡子山类型不同，葬制亦有别。

这说明自发掘以来对文化性质从未有过怀疑的毛家坪 A 组遗存前段，实际上与嬴秦公族的文化并不同源。我们认为其如果不是一支受到西部地区文化影响，而发生了较大变化的周文化（包括使用周文化的民族共同体）遗存，就应是被周文化深刻影响乃至几近同化的一支西戎（或当地）文化。从其最早遗存中不见其它文化因素，而更具周文化的特征来看，前一种可能性似乎比较大。

对比之下，秦墓中以北向墓、直肢葬、无腰坑、无殉人为特色的边家庄模式，与毛家坪、大堡子山类型均不相同，不大可能是后两者的直接传承者，显然与周文化（应包括西河滩类型在内）有较多的相似性。由此可见，边家庄模式的文化背景可能与周文化的联系要更紧密一些。

讨论至此，我们就不难发现，从春秋早期秦国墓就出现的三种模式，不是同一文化自身变化的产物，而应是有着不同文化背景谱系的人群，在一定的条件下使用了相同的考古学文化所出现的结果，是一种超越了物质表象的深层文化积淀。

四、早期秦文化特征形成的时间范围

由于毛家坪A组遗存的性质被推断为西周的秦文化，第一期的年代已相当于西周早期，就自然地产生了秦文化特征在西周早期业已形成的看法。这种认识不仅为学术界普遍信从，几成共识，而且被进一步引申发挥，成为推测更早时期秦人文化的论据之一。

当大堡子山类型出现，秦公墓面世，明显的差别摆在我们眼前的时候，这一认识的基础就无法不被极大地动摇，谁还能否认秦公大墓所代表的就是嬴秦文化正统所在的这个事实呢？因此，毛家坪A组遗存（主要指一期）是秦文化的说法，很自然地就失去了可信性，秦文化在西周早期已经形成的推论，也就没有了依据。而对秦文化早期特征的正确认识，和形成时间确定的出发点，不能不优先选定大堡子山类型。

大堡子山类型至今没有介绍陶器，不能不说是一个缺憾。但已有较多的青铜礼器陆续公布，还使我们的研究有了一个较为可靠的基础。所能见到的主要铜器种类有鼎、簋、壶、编钟等，其上多铸有“秦公”字样的铭文。这里主要考察前三种。

鼎，一般是立耳，敛口，垂鼓腹较浅，圜底较平，三蹄足较矮。腹部纹饰分为上下两区，上区多饰窃曲纹，下区饰环带纹或垂鳞纹，耳饰重环纹，足上部饰兽面纹。

簋，基本是子母口内敛，鼓腹，圈足下有三矮足，兽耳有珥，带盖。口沿附近及圈足饰一周窃曲纹，腹中下部为瓦纹，竖耳上有圆雕兽首，珥有窃曲纹。

壶，圆角长方体，带盖，盖上有捉手，口微侈，长颈，竖耳，腹垂鼓，圈足。捉手和圈足饰窃曲纹，盖沿饰龙纹，颈饰波带纹，腹饰双身交结龙纹。

这三种铜器的形制和纹饰，当然并不陌生，均明显是西周晚期常见的形式。类似于秦公鼎的周器有著名的大克鼎、小克鼎、师汤父鼎等，除了纹饰的搭配互有差异外，所见的主要纹饰种类分上下两区的饰法、器形特征等，都非常接近。与秦公簋相似的器物如楚簋、师嫠簋等，相互有多方面的一致。而颂壶等器与秦公壶的相似，更是有目共睹，除了部分纹饰和耳部等周部的小异外，很难找到其它的差别。

这里虽然只举了三类器物，但这几类铜器形制及纹饰在秦文化中却极富代表性，发展延续了一个相当长的时期。带盖、敛口、鼓腹的双耳圈足簋，至少沿用到春秋晚期，宋代出土于天水的秦公簋可以为代表。立耳、浅腹、底近平的矮蹄足鼎，带盖圈足的圆角方体壶，均沿用到战国早期。由此说明，大堡子山类型的秦公器，已经奠定了此后秦国铜器的典型形式。

大堡子山类型铜器的基本特征，显然是西周晚期风格，至此说秦国的青铜文化源于周文化，应当是可信的。但是，如果据此认为秦人的铜器到西周晚期还没有自身的特点，却有失详查。

我们虽然指出大堡子山类型铜器具有西周晚期风格，但确切地讲，却是西周晚期偏早阶段的特点，与晚段的器物特征反而有一定的差距。所以前文比较的西周诸器，基本上是西周晚期早段的典型标本，细心的读者应早有觉察。

就鼎而言，口内敛、底部较平、垂鼓腹、饰上下区花纹的形式主要流行于西周晚期前段及其以前，其后相对少见。到西周晚期的后段，关中地区主要流行半球形深腹圜底鼎，多在

上腹饰两道弦纹，部分夹以简单的重环纹、窃曲纹等，颇有草率简陋之感。岐丰地区 1967 年发掘的张家坡 M115[19]、83—86 张家坡 M374[20] 等墓的鼒，岐山董家窖藏的此鼎[21]，以及著名的毛公鼎、多友鼎、吴虎鼎都可以作为代表。关东地区也出现了类似的现象，虢国墓地[22]就是典型例证。同时，簋的数量减少，往往代之以盨、簠，甚至盆（盂）。

可以看出，以关中为中心的西周铜器到了晚期前段之后，出现了趋于简化的现象，传统礼器的地位进一步削弱，兴起一种世俗化的潮流。当此之时，秦国没有受这一潮流的影响，而是继承了西周中晚期之际流行的铜器组合和器物特征，走上了另一条发展道路，当然也可以说是独树一帜。

由此说明，秦早期青铜文化特征的形成，应在西周晚期的早段之后。

无独有偶，从陶器的变化方面，也能观察到类似的结果。毛家坪类型一期居址相当于西周早期，所出的鬲、盆、罐等陶器基本与周器无别。相当于西周晚期的二期居址及一、二期墓葬，所出的陶器则有一定变化，鬲多敛颈，有肩，豆为实心柄，盆常耸肩，罐开始出现喇叭口，已初步与西周同类器出现了分野，而颇具东周秦器的因子。墓葬的随葬陶鬲为红陶，更与同期周鬲有别。变化的产生在相同时期，则说明当时可能有某种大环境的影响。

参观甘肃东部许多县市博物馆就会了解到，收藏的西周文物以早期的数量最多，中期器即锐减，与毛家坪遗址缺少西周中期遗存的现象吻合，反映周人在早期曾注重对陇右地区的开发，以后则有所放松，使秦民族有了获得生存空间的机遇。在西周中期偏晚的孝王时，封非子于秦，晚期前后段之际宣王命秦仲攻戎，特别是与兵七千使庄公兄弟伐戎后，秦人在周王室的不断支持和扶植下，为周王室，也最终是为自身拓出了陇右的一片天地，这也是考古学文化在此时发生明显变化的历史背景和根本原因。

西周中晚期之际周秦间的密切接触，对秦早期文化产生了重大的影响，带着这一时期文化的深深印记，秦人开始了其通向统一中国的五百年之旅。

五、结　　语

本文揭示了秦文化内涵复杂的根源，是因秦民族早期活动的西汉水上游和渭水上游地区，存在有渊薮不同的多种文化类型。在秦人崛起后虽使用了同类文化，但不可避免地保留了一些固有的因素。

与早期秦有关的文化遗存主要有三类，即大堡子山类型、毛家坪类型和西河滩类型。从大的方面来说，均属于西周文化的范围，但其各有不同的文化背景和历史渊源，而与秦公室关系最直接的则是大堡子山类型。春秋早期以来秦墓所见的南阳、西高泉和边家庄模式，就是来自于陇右的这三种周文化类型。

在西周中晚期之际，大堡子山类型的嬴秦民族在周王室的支持和扶植下，在与周围戎族的扩争中发展壮大，逐步融合了陇山以西的另外两支周文化类型，形成了初期的秦文化，从西周晚期后段开始，走上了与关中及东方列国不同的发展道路。因此，早期秦文化的形成，应该是西周晚期的后段，过早或过晚的估计，均没有根据，绝不可信。

注释：

[1] 尹盛平、张天恩：《陇县边家庄1979年1号春秋墓》，《考古与文物》1986年第6期。
宝鸡市考古队：《陕西陇县边家庄五号春秋墓发掘简报》，《文物》1988年第11期。
[2] 陕西省考古研究所：《陇县店子秦墓》，三秦出版社1998年版。
[3] 王光永：《宝鸡市渭滨区姜城堡东周墓》，《考古》1979年第6期。
[4] 宝鸡市考古工作队：《宝鸡市谭家村春秋及唐代墓》，《考古》1991年第5期。
[5] 宝鸡市博物馆等：《宝鸡县西高泉村春秋秦墓发掘记》，《文物》1980年第9期。
[6] 宝鸡市考古工作队：《陕西宝鸡县南阳村春秋秦墓的清理》，《考古》2001年第7期。
[7] 甘肃省博物馆：《甘肃灵台景家庄春秋墓》，《考古》1981年第4期。
[8] [9] 卢连成、胡智生：《宝鸡弶国墓地》，文物出版社1988年版。
[10] 陕西省文物管理委员会：《凤县古文化遗址清理简报》，《文物参考资料》1956年第2期。
[11] 陕西省考古研究所和宝鸡市考古工作队2002年发掘资料。
[12] [14] 甘肃省文物工作队、北京大学考古学系：《甘肃甘谷毛家坪遗址发掘报告》，《考古学报》1987年第3期。
[13] [18] 赵化成：《甘肃东部秦与羌戎文化的考古学探索》，《考古类型学的理论与实践》，文物出版社1989年版。
[15] 戴春阳：《礼县大堡子山秦公墓地及有关问题》，《文物》2000年第5期。
[16] 李学勤、艾兰：《最新出现的秦公壶》，《中国文物报》1994年19月30日。
韩伟：《论甘肃礼县出土的秦金箔饰片》，《文物》1997年第6期。
[17] 张天恩：《试说秦西山陵区的相关问题》，《考古与文物》2002年第6期。
王辉：《也谈礼县大堡子山秦公墓地及其铜器》，《考古与文物》1998年第5期。
[19] 中国社会科学院考古研究所沣西发掘队：《1967年长安张家坡西周墓葬的发掘》，《考古学报》1980年第4期。
[20] 中国社会科学院考古研究所：《张家坡西周墓地》，中国大百科全书出版社1999年版。
[21] 陕西省考古研究所等：《陕西出土商周青铜器》（一），文物出版社1979年版。
[22] 河南省文物考古研究所、三门峡市文物工作队：《三门峡虢国墓》（第一卷），文物出版社1999年版。
《三门峡虢国墓地M2013的发掘清理》，《文物》2000年第12期。

炎黄部族的融合与商周民族生成的文学释读

党天正*

如果把华夏民族生成与发展的历史比作一条长河，从下游向上追溯，它的源头是一片浑茫的云天，不可详辨。从炎黄部落联盟的出现及其部族之间的兼并战争开始，这条长河的轮廓逐渐明朗起来，进而聚纳支流，融合百川，汇成滔滔不息的宏波巨流。和人类历史的进程相比，文学的产生不免显得有些滞后。后来的文字记载不过是对初民们步履蹒跚的历史足印和瑰丽梦幻的美好追忆而已。华夏民族的生成与发展，始终伴随着人类文明的足音。作为关注人生、陶写情志的文学作品，不能不对此留下痕迹。神话和《诗经》是中国文学的光辉开端，它们于文学的审美价值以外，又蕴含着极为丰富的历史文化信息。本文试图通过解读其中的某些作品，寻觅和阐释炎黄部族的融合与商周民族形成的历史印痕。

一

神话是人类童年时期的产物，是原始先民的一种认知和表达方式。马克思认为，神话是"通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身"[1]。神话虽然只是一种幻想，但这种想象并不是毫无根据的，它通过幻想的方式对现实世界进行了形象化的加工，曲折地反映了当时的自然界和社会状况，具有很强的现实性。在我国古代神话中，有关华夏民族始祖的炎黄二帝的故事大都是一些只言细语、零星片断式地记述，说不上有什么较为完整的情节，倒是他们的世系亲族传存着几段相对完整，且又非常感人的故事。从神话的角度看，黄帝与炎帝是两位神通广大的天神；而从传说的角度看，他们又是两大部族的首领。发生在炎黄之间的兼并战争，加速了两大部族的融合。按照神话传说的记载，炎黄二帝本是同父同母的骨肉兄弟。《国语·晋语四》有云："昔少典娶于有蛴氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。"《新书·制不定》亦曰："炎帝者，黄帝同父母弟也，各有天下之半。"黄帝和炎帝分别兴起于相距不远的姬水和姜水，在向东发展的过程中，这两大部族之间发生了严重的冲突。战争的起因是由于炎黄二帝水火不容，各有各的"仁道"，也各行各的"仁道"，于是一场骨肉相残的战争终于不可避免地爆发了。《史记·五帝本纪》载："炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，抚万民，度四方。教熊、罴、貔、貅、貙、虎，以与炎帝战于阪泉之野，三战然后得其志。"《列子·黄帝》亦云："黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貙、

* 党天正：宝鸡文理学院中文系副教授。

虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜。”“诸侯”、“修德”之说，显然是出于后世儒者的附会，但炎黄部族在阪泉之野确实发生过一场大战，战争的残酷与激烈都是空前的。《新书·制不定》称“黄帝行道而炎帝不听”，由是发生战端，战场上“血流漂杵”，尸横遍野。而黄帝居然能驱使熊、罴等凶兽参战，以雕、鹰等猛禽为旗，从而为这场战争涂抹了一层神秘的色彩。阪泉之战最终以黄帝的胜利而告结束，《新书·益壤》言黄帝“诛炎帝而兼其地，天下乃治”。这次战争就其性质而言，它既是家族内部兄弟之间的一次生死纷争，又是炎黄两大部族之间争夺生存权、发展权的一场兼并战争，既是战争，便免不了惨痛的牺牲。战争意味着杀戮、破坏和死亡，但战争又是催生剂，它孕育和分娩了新的生命，建构了新的社会格局。正是在这血与火的洗礼之中，在经受了战争的阵痛、付出了惨重的代价之后，最终导致了炎黄两大部族的融合，华夏民族由此而正式形成，并进而发展成为中华民族的主体部分，这也许是历史所给予的一种补偿。

炎黄大战后，在黄帝和蚩尤之间又发生了一场著名的战争。《山海经·大荒北经》载："蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯、雨师纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。"《太平御览》卷十五引《志林》云："黄帝与蚩尤战于涿鹿之野。蚩尤作大雾弥三日，军人皆惑，黄帝乃令风后法斗机作指南车，以别四方，遂擒蚩尤。"蚩尤属于南方的苗蛮部族，他兴兵攻伐黄帝，侵扰北方中原地区，这场战争带有抗御外敌人侵的自卫性质。有记载说，蚩尤是炎帝的后裔，《路史·后纪四·蚩尤传》称："阪泉氏蚩尤，姜姓，炎帝之裔也。好兵而喜乱，逐帝而居于涿鹿。"《黄氏逸书考》辑《遁甲开山图》亦云："蚩尤者，炎帝之后，与少昊治西方之金。"如此，则黄帝与蚩尤的战争，便又是炎黄战争的余绪。《庄子·盗跖篇》说，黄帝"与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里"。可见这次战争的规模很大，伤亡惨重。蚩尤有 78 个铜头铁额的兄弟，勇武剽悍，凶猛无比。战斗进行得十分惨烈。蚩尤一方的战将，有风伯雨师，蚩尤自己也会使风弄雨，作种种妖术；黄帝一方则有应龙和天女魃，黄帝本人也是本领高强，神通广大。所以，这场战争，实际上是神通与法力的斗争，黄帝靠旱神魃的帮助，最终战胜了蚩尤，取得了胜利。正是在对内兼并、对外抗御的几次大战中，黄帝大显神通，威服天下，确立了他作为中华民族始祖的形象。华夏民族之流，从此不断地汇纳细脉，旨归百川，变得越来越宽广。从神话中透露出的这些历史信息，经过长期的文化积淀，凝结成我们民族始发期的宏丽诗章，在一代代人的心底传唱。

二

《诗经》是我国第一部诗歌总集。它像一轴巨幅画卷，形象地反映了商周时期，尤其是西周初年至春秋中叶社会生活的各个方面。作为农业文明和礼乐文化的产物，《诗经》中的祭祀诗、农事诗、宴飨诗、婚恋诗等，在展现周代多彩的生活画卷、特殊的文化形态的同时，生动地揭示出周人的精神风貌和情感世界。祭祀诗大多是以祭奠、歌颂祖先为主，或叙述部族发生、发展的历史，或赞颂先公先王的德业。如商颂中的《玄鸟》、《长发》、《殷武》等诗，大雅中的《生民》、《公刘》、《绵》、《皇矣》、《大明》等五篇作品，热情地歌颂了殷周开国先王的业绩，真实地再现出商周部族发展的历史，反映了中华民族早期的历史面貌，堪

称宏阔瑰丽的民族史诗。

商颂中的《玄鸟》一诗，开篇即写商之始祖契的诞生。诗云："天命玄鸟，降而生商。"这里隐含着一个美丽动人的神话故事。关于契的诞生，古代文献中多有描述，内容大致相同，文字略有差异。据《列女传》记载："契母简狄者，有娀氏之长女也。当尧之时，与其妹娣浴于玄邱之水，有玄鸟含卵过而坠之，五色甚好。简狄与其妹娣竟往取之。简狄得而含之，误而吞之，遂生契焉。"原来商民族始祖契是简狄吞食燕卵而生。契秉承天意降生人世，幼而聪慧，长而贤能，舜时助禹治水成功，任为司徒，封于商地。建商之后，契内修政务，外拓疆域，为商族的振兴奠定了基础。下面写成汤兴邦立国。成汤为商之始祖契的十四代孙。自契至汤，商族曾有八次迁徙，到成汤时，居住在黄河下流的夏之属国商日益强大起来。此时，夏桀暴虐无道，朝政腐败，民怨沸腾，成汤上承天命，下用贤臣，吊民除暴，九战九捷，灭掉夏桀，建立商朝，创业垂统，成为开国之君。诗中的"正域彼四方"之句，正是对这段历史的高度概括。篇末言武丁中兴。武丁为商朝一代明君，他励精图治，开疆拓土，宾服四夷，继承成汤大业，复兴商朝。诗作层次井然，豪情激荡。《长发》一诗篇幅较长，通首七章，可分三个部分。第一部分主要是写商族的由来和契及相土的功业。契威武英明，通达国情，施教于民，教令尽行。诗中展现了契从立国到治国的进程，称颂其勤政尽责，治国有方，足可垂范后世。其孙相土能法先王之德，绳其祖武，商族之业卒得发扬光大，继往开来。第二部分重在叙述成汤兴邦建国的业绩，他生而逢时，德行不衰，举贤任能，品德高尚，谨遵天命而终成大业。对内恩威并施，刚柔兼济，既有仁德之心，又具英武之态；对外讨伐无道，直取夏桀，气势威猛，所向无敌，天下归心，英雄盖世。第三部分写汤威成天子及伊尹佐汤。在成汤之前，商朝曾有道衰政危之时，成汤救危扶倾，力挽狂澜，在贤臣伊尹的辅佐下，伐暴灭夏，兴复商道，功垂不朽。《殷武》一诗称颂殷之中兴明主高宗武丁求贤任能，修政行德，见微知著，使殷道复兴，国强民安。前面先写武丁伐楚之功。高宗前世，殷道中衰，宫室不修，荆楚背叛。高宗即位，"挞彼殷武，奋伐荆楚。"他英武神速，率王师，入险阻，攻城略地，所向披靡，所征之处无不臣服。然后述戒楚之义，说楚居南方之地，去殷邑不远，本不当背叛。并追述往昔成汤之时，"莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常"。连地处边远的少数民族也臣服于殷，定时朝拜奉献，尊之为长。近在咫尺的荆楚更应俯首称臣，莫自讨苦吃。中间写高宗的复兴，既言诸侯归商的现实，又写殷道中兴的缘由，是因为高宗治国有方，获得天福。同时还描述了高宗中兴的盛况："商邑翼翼，四方之极。"商邑位于国之中心，四方诸侯，轮运辐集，形成众星捧月之势。高宗威望隆盛，政德兼备，国家幸甚，子孙幸甚。商颂中的这些祭祀诗，颂扬殷部族的先公先王，尤其是始祖契、开国之君成汤、中兴之主武丁的辉煌功业，勾画出商族发展壮大的历史轨迹，充满了一种民族自豪感。

大雅中的《生民》、《公刘》、《绵》、《皇矣》、《大明》五篇作品，从周部族的始祖后稷诞生写起，中间叙述远祖公刘由邰迁徙到豳，文王祖父古公亶父又从豳迁居到岐下，创立国家，最后言说文王受命安天下，武王继承父志灭商，建立周王朝，时间跨度从后稷出世直到武王伐纣，比较全面地反映了周民族发祥和创业的重要历程，记载了中华民族早期的生活与业绩，具有极高的历史和文学价值。《生民》是一篇歌颂周族始祖后稷的诞生、成长和他发明种植、创立农业的伟大史诗。全篇八章，前三章写姜嫄怀孕、后稷出生、屡经磨难、弃而

获救的神异故事。中间三章述后稷对农业生产的巨大贡献。最后二章写周人在丰收后的祭祀活动。诗作不仅生动地描述了后稷一生的不凡经历和他所建立的丰功伟绩，而且反映了由母系社会进入父系社会的历史图景以及人们敬天祭祖的宗教观念，是特定历史背景、哲学思想、伦理道德和美学观念的产物。《公刘》是写周人为避西方戎狄之乱，进一步发展生产，在首领公刘的带领下，由邰迁豳、立家兴国的伟大业绩。诗凡六章，从周民族住在邰地受戎狄欺侮，决定迁徙到豳地写起，然后分别叙述公刘察看地形、选择住地、划分疆界，领导部族开垦土地、修建房屋、饲养牲畜、营造宫室、开始定居生活的整个过程，反映了周民族历史上一次大规模的迁徙活动，同时也塑造了公刘这位忠于部族、勤于政务、不辞劳苦、事事亲临、深受民众拥护和爱戴的部族领袖形象。《绵》记叙了周民族的第二次大迁徙。赞颂太王古公亶父率领周人由豳地迁居岐周、创业兴国、建设家园及文王姬昌的历史事迹。公刘由邰迁豳，历经十世，传到古公亶父，因受狄人威胁，又迁至岐山之南的周原，周族从此迅速崛起，走上了兴旺发达之途。通篇分为九章，从赞叹古公亶父迁岐决策的英明及其初至岐下的艰难开端，继而分叙太王亲至岐地视察，确定在肥美的周原定居，安置居民，划定地界，经营田亩，设置宗庙，建立城郭，组织军队，抗御外敌的情形。篇末赞美文王继业之绩，从中展现出周族兴于太王而光大于文王的题旨。《皇矣》是周民族史诗中最全面、最集中、幅度也最长的宏篇巨制。诗中先写文王之祖太王、文王之父王季的德业，备加礼赞。然后集中笔墨重点讴歌了文王的文治武功，对文王伐崇征密、翦除商之附庸国，推进统一事业的勋劳予以高度的褒扬。《大明》一诗叙述周文王之子周武王征伐殷纣，占有天下的历史事实。通篇八章，首章是全诗的总纲，写皇天无亲，惟德是辅，灭商是上天的意志。二至六章述王季、文王由于进德修行，天赐美满婚姻。最后二章写武王与殷纣的牧野之战，推翻商朝。诗中强调国君要有德行，而纣王不修德行，是个不配做国君的人，他的亡国是因为违背了天意民心。而文王、武王敬天行德，四方归服，灭商兴周是秉承天意、顺应民心之事。这些都突出地体现了周人的哲学宗教思想。诗中具体地描写了武王与太师姜尚陈兵牧野、与纣决战的场面，反映了周朝灭商这一重大的历史事件。这五篇史诗，比较完整地勾画出了周部族的发迹、开创、兴盛和建国的历史脉络，具有非常珍贵的史料价值。从《生民》到《大明》，周人由产生到逐步强大，最后一举灭商、建立统一王朝的历史过程，在此得到了完整的表现。五篇史诗，反映了周人在不断地剔除和克服自身弱点的同时，努力构建有利于自己生存和发展的自然与人文环境，迁徙融合，辛勤创业，艰难跋涉，一步步地走向繁荣昌盛，是他们壮大发展的历史写照。

三

古代神话和民族史诗中描绘的这些部族领袖，他们往往品德出众，才智过人，功业超群，集中了部族的智慧，代表了民众的利益，在民族的形成与发展中矗起了道道丰碑，给人以崇高壮伟之美感。如神话中的黄帝形象，作为华夏民族的始祖，他神明有道，养性修德，仁爱百姓，享有天下，深得部族的拥戴。发生在中原大地的涿鹿之战，突出地表现黄帝的谋略智慧。这场战争，是智力和强力的较量，正义与邪恶的拼杀，最终智慧压倒了强力，正义战胜了邪恶，神能高强、得道多助的黄帝擒杀了凶猛剽悍、不可一世的蚩尤，捍卫了部族的

利益。神话中的黄帝，还有许多的发明创造，如车、陶器、音乐等，这些具有重要文化意义的发明，使黄帝成为人类文明史上的一位创造巨人。民族史诗中的契、成汤、武丁、后稷、公刘、古公亶父、文王、武王等殷王周主，亦莫不具有部族领袖的风范，同时又有自己较为鲜明的个性特征，体现了共性与个性的完美统一。在《公刘》一诗中，作者成功地塑造了公刘的光辉形象。全诗各章皆以"笃公刘"的颂赞笔调发端，真情洋溢，先声夺人。继而选取一系列典型事例，以庄重沉雄的笔触，井然有序的描述，真切传神地再现了一位颇有远见、饶富魄力、敢于开拓、善用谋略的周人领袖形象。为了周族的发展和强盛，公刘日夜忧劳，"匪居匪康"，寝食难安。决定迁居之后，他带领周人修仓、储粮，完成了迁徙的壮举。到了豳地之后，又不辞劳苦，相土安民。他身佩美玉琼瑶，腰挎宝石佩刀，高大勇武，风采奕奕。接着又为众民选择水源，丈量土地，修建城邑房舍。定居之后，公刘犒劳长途跋涉的群臣，同时也是迁往异地后的庄严誓师。"跄跄济济"，显示出公刘步趋有节、举止从容的威仪。"食之饮之"，展现公刘宴请群臣的喜庆场面。至此，作者情不自禁地发出"君之宗之"的赞叹，君主宗主的尊荣，公刘自可当之。为了建设家园，公刘的足迹踏遍了高山荒原，暗沟险壑。他组织民众开拓疆土，垦治田亩，兴修水利，发展生产，训练军队。公刘忙碌辛劳的身影，正是中华民族远古祖先勤劳、智慧、勇敢的光辉形象的传神写照。此时，周族疆域广远，兼有陕、甘，"豳居允荒"，可见周人对迁居豳地的喜悦以及对公刘率领他们所兴大业的盛情赞美。随着地域的不断扩大，居住条件的逐步改善，公刘又率众扩建住室，修造馆舍，盖起了幢幢新居，使周民安居乐业，人心归服。通过以上对公刘丰功伟绩的记述，一位身负重任、深受民众敬仰和爱戴的民族领袖的形象跃然纸上，历历如见。

以记事写人为主的古代神话和民族史诗，在塑造鲜明生动的人物形象的同时，又很注重叙述的故事性和传奇性，情节曲折动人，充满奇思遐想。在涿鹿之战中，蚩尤首先发动了战争，而且他会呼风唤雨，使用种种妖法，战将凶猛无比。与之对垒的黄帝一方，也是法力高强，勇者济济。更主要的，是黄帝代表了正义的势力，在遭遇困难、受到挫折之时，总有神力前来佑助。天女魃平息了风伯雨师发起的狂风暴雨，神将应龙得以大显神威。故事虽然十分简短，但却把这场大战描写得惊心动魄，气势宏伟。战争的起始、具体的进程、双方力量的对比以及战争的最后结局等等，都交待得清清楚楚，有始有终，首尾完整。笔墨神奇瑰丽，极富艺术想象。民族史诗展现民族生成与发展的艰难历程，其间充满了曲折和斗争，华夏民族开创和壮大的足印，在此清晰可见。民族史诗的篇幅一般较长，时空跨度较大，经历了原始社会和奴隶社会两个阶段，《玄鸟》、《生民》等诗十分明显地保留着作为原始文学的神话的重要特征。如《生民》写周族始祖后稷的诞生和经历就颇具传奇色彩。后稷感天而生，姜嫄以为不祥，便把他丢弃在隘巷、树林、寒冰等处，但后稷却分别得到牛羊、樵夫、大鸟的哺育和救助，奇迹般地成活下来，并迅速表现出种植农作物的天赋，最终成为周人的始祖。全诗情节曲折离奇，想象丰富神妙，涉笔荒诞奇幻，充满瑰异的神话色彩和人类童年的纯真气质。

歌颂民族始祖、祭祀部族领袖、展示民族生成和发展历史的古代神话与民族史诗，始终伴随着浓烈的情感体验，饱含仰慕、崇敬与缅怀的感情，充满了无尽的民族自豪感。关爱与尊重民众的生命，珍惜和延续个体生命，这是中国文化的一贯精神。作为华夏民族始祖的炎黄二帝，仁爱慈祥，厚生重民，造福人类。《太平御览》卷七九引《管子》曰："黄帝钻燧生

火，以熟荤臊，民食之无肠胃之病。"《淮南子·修务训》称炎帝曾采药为民治病，"一日而遇七十毒"。黄帝、炎帝对人类的生命可谓关怀备至，甚至不惜以身试毒，给人类带来了生存和发展的希望。涿鹿之战，从表面上看，战争败负的双方，似乎是蚩尤的法力没有皇帝高强。实质上，蚩尤是战争的发动者，在故事中是作为邪恶势力的代表出现的，其本领再大，邪术再多，终究还是要失败的。而黄帝则是正义之师的化身，人民把同情给予了正义善良的一面。神的佑助，正表现了人民的愿望，神的法力，也正是人类智慧与幻想的寄托。故事反映着远古人民对这场战争的双方所持有的强烈的爱憎感情，同时也体现了他们鲜明的是非与善恶的观念。民族史诗赞颂先王的功德业绩，对部族发展的杰出贡献，笔调热烈，感情充沛，豪气激荡。如《大明》颂文王武王伐纣、灭商兴周的丰功伟绩，诗中对牧野之战的描写，生动形象，气势雄壮。作者采用先抑后扬的手法，先写敌方情况，"殷商之旅，其会如林"，在形象的比喻中表现出殷军兵多将广、气势汹汹的特点，暗示了战争的激烈严酷。而写对方，则是为自己的胜利作铺垫，为周人临战前的誓师造设了一个特定环境。战争开始时，武王在阵前庄严宣誓："维予侯兴，上帝临汝，无贰尔心！"语词铿锵有力，掷地有声，让人如闻其音，如见其人。发起进攻后，周人士气旺盛，勇往直前，"牧野洋洋，檀车煌煌，驷騵彭彭"，可见战场广大，声势不凡；军车坚固，阵容威武；战马雄壮，所向披靡。寥寥数语，足以使人想见千军万马奋勇争先、拼力厮杀的激战场面，给人以宏阔劲健之美。"肆伐大商，会朝清明"，既是对武王伐纣的赞美之辞，同时也给人一种不尽的回味与遐想，增强了诗作的艺术感染力。《皇矣》礼赞周族历代先王的绩业，开篇颂扬巍巍皇天，临下甚明，它洞察一切，无私无阿，而且体恤民情，唯求民安。那夏、商二朝穷途末路，倒行逆施，违天虐民，致使民怨沸腾。公正的皇天遍察四方，最终选定了周族，使其迅速壮大，取夏、商而代之。起笔写得意绪苍茫，气吞宇内，语调自豪振奋，感情激昂雄壮，为全篇发唱定音，确立了乐观、开朗、昂扬的情感基调。以下叙太王、太伯、王季之德，褒文王伐崇、征密之功，颂祖之情溢于言表，景仰之意见于字外。《绵》、《公刘》和《生民》等诗中都有对劳动情景和宴祀场面的生动描写，喧声盈盈，笑语不断，情绪热烈激昂，气氛庄严肃穆，一派欢快祥和的景象，洋溢着一种浑厚纯朴的原始美。这充满生机、创造与虔敬的场景，表现了部族事业的蓬勃兴旺和对祖先功德的深情赞美。

注释：

[1]《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1972年5月第一版第113页。

秦雍城置都年限考辨

田亚岐*　　张文江**

秦置都雍城始于秦德公元年（公元前677年），史载对此无疑义，但关于秦都城何时从雍城迁出却出现了不同的说法。一为泾阳、栎阳说，即在雍城之后，秦之都城曾一度迁往泾阳，再由泾阳迁往栎阳，而后由栎阳迁往咸阳；另外一种观点则认为，秦不曾置都泾阳和栎阳，其都城直接由雍城迁至咸阳。笔者以为，由于文献记载上的过分简略，以及人们在解读上的偏差，最终出现截然不同的观点当自在情理之中。笔者对此试图通过文献考释并结合考古发现的材料来陈述自己的看法。

一

秦自雍东徙泾阳之说始于王国维先生。他依据《史记·秦始皇本纪》后附《秦记》："肃灵公，昭子子也，居泾阳，享国十年"而考曰："春秋之季，秦晋不交兵者垂百年，两国间地在北方者颇为诸戎蚕食。至秦厉公十六年，始堑河旁，以兵二万伐大荔，取其王城。二十一年，始县频阳。至灵公六年晋城少梁，秦击之，十三年，城籍姑，皆今之韩城县地。然则厉共公以后，秦方东略，灵公之时又拓地于东北，与三晋争霸。故自雍东徙泾阳。"又据"东略之世，决无反徙西北之理"考定泾阳"当在泾水之委（今之泾阳县），决非汉安定郡之泾阳"。对此因多有学者赞同，少见异议，似成定论。

有的学者推演了王国维先生的说法，认为"自雍东徙泾阳"即是迁都泾阳。并把《史记·秦本纪》"献公二年，城栎阳"之记载作为秦献公从泾阳东徙栎阳的年代来推算。在秦灵公和献公之间，还当有秦简公享国十五年，惠公享国十三年，出子享国二年，再加上秦灵公享国的十年，即从公元前424到公元前383年的41年间，秦以泾阳为其都城[1]。

关于肃灵公居泾阳，《秦本纪》无载，《史记·秦始皇本纪》后所附之《秦记》则出自秦史官手笔，固然可信，然以此将"自雍东徙泾阳"推演为"泾阳为秦都城"，恐非然也。王国维先生的"自雍东徙泾阳"之说的根据，是分析了当时秦魏战争形势之后，得出了"然则厉公以后，秦方东略。灵公之时，又拓地于东北，与三晋争霸"的结论。笔者以为此论欠妥。秦自厉公"堑河旁"开始一直处于防守和退败之势，系秦厉公之后的中衰时期。"堑河旁"则是沿河西旁挖掘壕沟，以防晋魏逾河西侵，是构筑防御的军事设施。其后韩、赵、魏

* 田亚岐：陕西省考古研究所研究员。
** 张文江：陕西省澄城县王庄中学教师。

三分晋，秦、魏对峙。魏文侯任用李悝、吴起等改革图强，国力雄厚，成为战国初期第一军事强国。秦灵公六年（前419年）“魏城少梁”，是魏以少梁为基地向秦河西地扩张的前奏，秦亦知其战略意图，所以于前418年“与魏战少梁”，意在阻魏西侵，而非王国维先生所言“拓地于东北”。前417年，即秦灵公八年，魏“复城少梁”，说明先年的“与魏战少梁”秦不利，所以于同年秦亦“城堑河濒”，修筑了一条东起少梁城西南、黄河西濒，西到今白水县境的洛水东濒，座落于黄龙山系南麓，绵延百余里的长城，以阻魏自上郡或河东向河西地入侵，这很显然是防守、退却，不是“拓地”、“东略”。其后十年秦魏战争形势，按照《史记·六国年表》所载是：

秦灵公十年（415年）：“补庞城，城籍姑。”二城都在少梁附近，亦属防御之举。

秦简公三年（前412年）：“魏公子击围繁、庞，出其民人。”所出梁遗民和秦民，随之西迁。

魏文侯十六年（前409年）：“伐秦至郑，筑临晋、元里。”临晋，今大荔县；元里，今澄城县境，皆秦河西地。

魏文侯十七年（前408年）：“伐秦至郑还筑洛阴、合阳。”郑，今陕西华阴、华县一带；洛阴，今华县境；合阳，今合阳县境。

至此，魏已全部攻占河西地，所以秦在简公七年（前407年）“堑洛，城重泉”。堑洛，即在洛水西岸有山沟处堑山为壁，平缓处构筑长城；重泉，在今蒲城之钤耳镇，旁洛水西，亦属防守城堡。所以秦自厉公十六年“堑河旁”始，中经秦灵公八年“城堑河濒”，以至秦简公七年“堑洛”、“城重泉”，全是为守河西地而由战略防御到兵败退却，以至失去河西地而依洛水西岸固守，这里不能说成是东略之势。

年幼的秦灵公，在内部君臣乖乱，外部又面对战国时代第一军事强国的西侵，从历世先祖已经营255年，且规模庞大、建筑宏伟、有宗庙先君之主的雍城，东徙到接近强敌边境的泾阳，这是不可能的。

两千多年来，少有学者论及泾阳为秦都的证据，近世考古学家亦未有泾阳曾建秦都的新发现，至今秦曾以泾阳为都的遗迹和确切地望也无从知晓，凭何而言秦灵公自雍迁都泾阳呢？笔者以为，国君所居过的地方，不一定都是国都，秦灵公居泾阳，但未迁都泾阳。

统治者内部的权力之争，常和各种形式的政变孪生，直接影响着像迁都这样的国家大事。统治者主观意念上某些不可言喻的东西（或为阴谋，或曰“思想”），往往主宰和影响着时势的发展变化，其遗踪则成为历史，有些则为史家难以尽书，后人亦应或只能从历史现象中去分析、考究。考秦世系，可知秦历世在君位继承上多有变故。厉公以后，政变斗争更加激烈。“躁公卒，其子未立而立其弟怀公”[2]，《秦记》言其“从晋来”，其中必有变故。“怀公四年，庶长鼂与大臣围怀公，怀公自杀。怀公太子曰昭子，早死，大臣乃立太子昭子之子，是为灵公。灵公，怀公孙也”[3]。大臣围杀怀公而立其四岁孙灵公继位，可见这是一次政变斗争，从中亦知当时秦宗室贵族及权臣内部斗争非常激烈。那么此时，四岁的灵公哪有力量迁都泾阳呢？“居泾阳”则只是部分握有兵权的贵族挟持灵公暂居泾阳的一次政变分裂行动，而并非迁都。

《秦本纪》云：“出子二年，庶长改迎灵公之子献公于河西而立之，杀出子及其母，沉之渊旁。”可见献公即位，亦属一次激烈的政变斗争。这里的“渊”应是秦石鼓文《千沔》中

“千医沔沔，蒸皮淖渊”句中的“淖渊”。郭沫若认为“淖渊”是指雍城附近的弦圃薮[4]。说明惠公、出子时，秦都在雍，献公即位是自河西迎立于雍城，而非泾阳。

灵公时，宗庙先君之主依然在雍，灵公仍然置吴阳上畤于雍，灵公及其后的简公、惠公皆葬雍，亦能说明灵公居泾阳不是迁都，泾阳不曾是秦都。

王国维先生在考证肃灵公居泾阳时，虽有“自雍东徙泾阳”说，但并未说泾阳就是秦都，且有“灵公虽居泾阳，未尝定都”[5]之论，可见王国维先生在结论时是谨慎的。

肃灵公居泾阳或东徙泾阳，《史记》无载，太史公却在《史记·商君列传》中云：“作为冀阙宫庭于咸阳，秦自雍徙都之。”可见司马迁根本不认为泾阳曾是秦都。

二

据《史记·秦本纪》载：“献公二年（公元前383年），城栎阳。二十四年献公卒，子孝公立，十二年（公元前350年），作为咸阳，筑冀阙，秦徙都之。”徐卫民先生据此推断，从秦献公二年到孝公十二年，栎阳“作为秦的临时都城34年，在这一时期，栎阳发挥了极其重要的作用”[6]。

自《帝王世纪》后，历代学者关于栎阳是否为秦都多有注述，唯《帝王世纪》云：“至献公即位，徙治栎阳”，“孝公自栎阳徙咸阳”。今有学者认为“这部书是西晋皇甫谧著，起自三皇，止于曹魏，专记帝王事迹，所述秦以前史事博采经传杂书，可补《史记》之不足”[7]。今以“徙治”字样看，皇甫氏所依还是《史记》，其言“孝公自栎阳徙咸阳”，亦属想当然的推理，别无所据。时至当世，赞同秦献公徙治栎阳、栎阳曾为秦都的学者，无不从文献考释出发，而文献又无不以《史记》为本。

细读《秦本纪》，笔者以为，《史记》言及“栎阳”多处，不但无一“都”或“徙都”字样，且于多处着意点示“徙治栎阳”并非迁都。

《史记·六国年表》：献公二年“城栎阳”。除《集解》引徐广语“城栎阳”即“徙都之”，别无他人把“城栎阳”作徙都栎阳理解。

《史记·秦本纪》在孝公元年下令国中的文告中云：“献公即位，镇抚边境，徙治栎阳，且欲东伐。”此处的“徙治栎阳”系历代持献公都栎阳说者所依之据。然则只要不把此句当作并列复句而通读，其意自明。前两句是一表递进关系的复句，“徙治栎阳”是镇抚边境的具体行动。栎阳去魏，不盈百里，属秦边城，所以，“徙治栎阳”就是“镇抚边境”。前两句又成一分句，一和第三句“且欲东伐”又构成一表目的关系的复句。全句大意则为：镇守安抚边境，移兵进驻并治理栎阳的目的是准备东伐。这里的“徙治”很显然是镇抚边境的具体行动，而非迁都。前人多断其章句而单取“徙治栎阳”这一单句以魏“徙治大梁”作例证，认为“徙治栎阳”就是迁都于栎阳。魏曾迁都大梁，最后亡于大梁，属历史事实，所以，秦“徙治栎阳”即迁都栎阳也似成定论。其实太史公在《魏世家》中虽云“安邑近秦，于是徙治大梁”，时在梁惠王三十一年，即前339年，但于《商君列传》中又语：“乃使使割河西地献于秦以和，而魏遂去安邑徙都大梁。”查《六国年表》，知秦惠文君八年，即前330年，“魏入河西地于秦”。可见魏在前339年的“徙治大梁”是因“安邑近秦”准备迁都而治理大梁。九年后，割河西与秦时“而魏遂去安邑，徙都大梁”。“而”“遂”并用，意在强调此时

魏才（遂）迁都于大梁。可知魏因安邑近秦而徙治大梁，并非迁都。“徙治”亦不等于“迁都”。

《史记》一书，大夫治所或一般贵族领地的迁徙或称“徙治”。凡天子或诸侯国君都城的迁徙，无用“徙治”者。

司马迁在《货殖列传》中又有“献、孝公徙栎邑”句，后人因把“徙栎邑”作迁都解，故以为此语有误：有献公迁都栎邑在先，怎会有孝公的再次迁都栎邑；前句有“献、孝公徙栎邑”，后句又云“孝、昭治咸阳”可谓重复。所以或将其前句的“孝”字括住，或在有些版本中将“孝”字删除。参照前后文而仔细阅读，献、孝公先后徙栎邑，与孝公及以后功绩卓著的昭襄王治理咸阳，具属史实，重复和谬误何有？此处亦有强调献公徙治栎阳，并非迁都之意。

《史记·六国年表》：秦献公十一年（前374年）“县栎阳”。若献公二年（前383年）已以栎阳为都，怎会于十一年在栎阳设县呢？这也有力地证明了司马迁并不谓“徙治栎阳”是迁都栎阳，此时的栎阳并非秦都。

《史记·秦本纪》：孝公“十二年，作为咸阳，筑冀阙，秦徙都之”。在秦迁都咸阳时，用“徙都”一词，也能说明徙治非迁都。在《商君列传》文中又云：“作为筑冀阙宫庭于咸阳，秦自雍徙都之。”这是太史公着意强调秦是自雍城迁都咸阳的。献公、孝公徙治栎阳，并非迁都栎阳。

《汉书·地理志》在右扶风雍县条下有“橐泉宫，孝公起；蕲年宫，惠公起”的记载。在秦都所发现的考古材料中有“新起的橐泉宫与蕲年宫建在一起，并使蕲年宫成为它的一部分，而这两座宫殿的位置则在雍城西南30里的千河右岸的孙家南头堡子壕村的台地上”的发现[8]。近年来考古学家又于此处的秦地层中找到了“橐泉宫当”，为秦文字瓦当的存在和橐泉宫的确切位置，找到了确凿的实物证据[9]。秦孝公起橐泉宫于雍，当确信无疑。孝公十二年已迁都咸阳，该宫起于雍，亦应在十二年以前，若孝公自栎阳徙都于咸阳，“橐泉宫”非宗庙或祭祀性宫殿，何乃不起于当时的栎阳而建于雍呢？这亦可以说明孝公十二年的迁都咸阳是“自雍徙都之”，栎阳未为秦都。

历年的考古发掘资料，都未发现栎阳曾为秦都的确凿证据的报道[10]。但秦都雍城的考古发掘，却在北城墙南侧偏东300米处发现了“市”的遗迹，恰能说明秦孝公任用商鞅变法时，“令既具，未布，恐民之不信己，乃立三丈之木于国都市南门”应是雍城的“市”南门。此时的国都应是雍城。由此处的行文语气看，可能“令既具”于栎阳而立三丈之木于国都市南门公布。“国都”是强调颁布变法令不在“令既具”的栎阳，而在当时的国都——雍城。

献、孝公两代徙治栎阳而非迁都这一特殊历史事实，刘荣庆先生将其解释为“秦自文公实始两都之制。秦灵公居泾阳，亦以泾阳、雍城为两都”[11]。未见提出秦行两都制的任何史料记载和历来考古发现的证据，而以“灵公、简公、出子（应是惠公、出子与其母‘沉之渊旁’）归雍而葬，意不忘祖，与文公返葬西陲一理”这一理论来推理，说明“秦献、孝都栎阳，迁治咸阳时不说自栎阳而说自雍城迁都之，原因就在于采栎阳、雍城两都之制”[12]。又以“周、新莽、唐、五代梁、晋、汉、周、北宋、金（宣帝后）均以洛阳为陪都”这些不确切的两都制来类比，得出“中国古代王朝很少有不行两都制”的结论来说明“徙治栎阳”是行两都制。秦是否迁都栎阳而行两都制，要从史料记载和对秦史的研究得出合于史实的结

论。秦在缪公以前多属国君自将与戎战，难道国君在统兵征战时所居之处皆可称陪都吗？且秦僻在雍隅，在天下群雄纷争、内部君臣乖乱的形势下，不可能行两都制。正如王子今先生所言，“还是应放弃缺乏证据的臆断”[13]。

前文说过，秦历代先君在权力继承上争斗激烈，厉公以后，至献公以前，几乎每位国君即位，都要发生政变斗争。“灵公卒，子献公不得立，立灵公季父悼子，是为简公。简公昭子之弟而怀公子也”。灵公子献公不得立，失势而亡奔于魏，可知其中必有政治变故。到“出子二年，庶长改迎灵公之子献公于河西而立之”时，简公及其后在位已历三世。“杀出子及其母，沉之渊旁”。可见献公即位，亦属一次激烈的政变斗争，而且很可能是一次军事政变。幼时不得立而亡奔于魏，中年时迎于河西而立之，说明在都城没有或少有活动，也不可能在都城有较大的势力，在此形势下，若只身于河西勾结庶长等贵族发动宫廷政变，夺取简公之后已历三世的出子政权是不可能的，必以兵力为后盾。那么，献公亡奔于魏，何时返河西，于何处发展势力以至发动政变而夺取政权，则有待研究。随着陕西关中东部（战国时的河西）最北边沿秦大型宫殿遗址，即澄城北25公里良（梁）周遗址的发现和进一步的考古发掘，以及2002年度由陕西省考古研究所对距该遗址2公里、秦灵公八年所筑秦“城堑河濒”长城内侧的良甫东坡古梁伯国和秦人古墓群的考古发掘，秦献公在河西的活动和发展实力之谜将被揭开[14]。

三家分晋后，秦魏对峙。魏文侯任用李悝改革变法，使魏得以快速发展，成为战国初期的军事强国。秦因“厉、躁、简公、出子之不宁”，政局动荡，国力贫弱，两者形成鲜明对比。献公亡奔于魏期间，正值“国家内忧，未遑外事，三晋攻夺我河西地，诸侯卑秦”[15]之时。所以他对秦因政变多发、政局不稳而积弱，魏因改革而富强，以至渡河西侵，攻占秦河西地的感受最深。立志图治的秦献公必然会认识到要使秦由弱而强，就必须改革，首先改变守旧的宗室贵族把持权力、导致内乱频发的政治局面，以加强君主集权。徙治栎阳，则是摆脱、架空、冷落以至打击这些世袭的宗室贵族势力的一种斗争方式。这些势力，是秦“以往者数易君、君臣乖乱”的祸根。

铲除导致内乱频生、政局动荡的政治势力，非一朝一夕之事。对初即位的秦献公来说，要在数百年旧的宗法制度下形成的这些守旧势力盘根错节的雍城来进行，更非易事。若于此时自历世先君经营将近300年的雍城而迁都于边境栎阳，必遭庞大的守旧势力的反对，甚至会导致新的内乱而倒台，实为智者所不为。历史发展的实际也证明了此时的“徙治栎阳”并未迁都。若此时以栎阳为陪都而行两都制，则会使斗争的矛盾表面化且激烈化。在徙治栎阳的35年间，必导致秦的分裂。而历史事实证明并非如是。所以效缪公以前诸公之法，由国君自将，以“镇抚边境”，“且欲东伐”为由而“徙治栎阳”，这是献公发动政变、夺取政权后为巩固政权而斗争的继续。也可以说是为革除弊政、图强改革以至孝公时实行彻底改革变法的起始。

献公在位二十四年，进行了一系列改革，巩固并加强了君主权力，架空并打击了守旧的贵族势力。献公的改革，使秦富强，但从政治制度上彻底铲除这些势力，在其享国期间，并未完成。司马迁在《秦本纪》中破例特记孝公出生年月日和继位时的年龄，意在说明孝公时的变法是献公改革思想的继续。变法令虽多条，以献、孝两代徙治栎阳的政治斗争意图来分析，我以为“宗室非有军功论，不得为属籍”[16]这条是核心。因为这是自献公即位以来，包

括徙治栎阳的斗争举措在内的一系列政治斗争的焦点问题。此项法令的实施，将使长期以来导致政变频生的世袭的宗室贵族势力从政治制度上得以彻底铲除，二十多年来的政治改革斗争将最终获胜。在布法时，由“立木于国都市南门，募能徙治北门者予十金”[17]，可看出变法者的决心；由“将法太子”、“刑其傅公子虔，黥其师公孙贾”[18]，可知变法时，统治集团内部的斗争是非常激烈的。

维护自己的统治地位为先，所谓为国为民实其次。历来的最高统治者莫不如此。秦孝公的变法是献公改革的继续，改革变法使秦强盛，这对献、孝二公来说，是客观上产生的次要成果，稳定并巩固自己的君主地位，才是当初徙治栎阳、实施改革的主观意愿。以此来认识惠文王车裂商鞅事件，似可认为变法时罪及太子只是表象，甚至可能是假象。商鞅位极人臣，权倾朝野，威胁国君政权，才是他覆亡的真实原因。

献、孝两代徙治栎阳，是为巩固政权而使用的一种斗争手段，是权力斗争的策略，也可以说是不可言喻的阴谋。在此形势下，无论是被剥夺实权而冷置于雍城的守旧宗室贵族，还是力图改革，以献公、孝公为核心的新兴势力集团，都不会承认君主常居的栎阳是都城。甚至说栎阳为都，会成为时之大忌。这就是当时的历史实际，司马迁是明确这一史实的，故在言及栎阳时，多次点示“徙治栎阳”并未迁都。

若因栎阳在秦史上的重要地位，而以今人有关古都的什么定义来判定栎阳是“临时性都城”或秦行两都制的“陪都”，是不合史实的。

三

如上所说，泾阳、栎阳非秦都，本属史实。秦都雍城年限亦应如文献所志，自德公元年即公元前677年“居雍大郑宫”直至孝公十二年即公元前350年“作为筑冀阙宫庭于咸阳，秦自雍徙都之”[19]。秦置都雍城年限应为327年。

注释：

[1] [6] [7] 徐卫民：《秦都城研究》，陕西人民教育出版社2000年版。

[2] [3] [15]《史记·秦本纪》卷五。

[4] 参见徐卫民：《秦都城研究》，陕西人民教育出版社2000年版。

[5] 王国维：《观堂集林·秦都邑考》。

[8] 陕西省考古研究所秦汉研究室：《秦物质文化史》，三秦出版社1994年版。

[9] 焦南峰、王保平、周晓陆、路东之：《秦文字瓦当的确认和研究》，《考古与文物》2000年第1期。

[10] 参见陕西省文物管理委员会：《秦都栎阳初步勘探记》，《文物》1966年第1期；
中国社会科学院考古研究所栎阳发掘队：《秦汉栎阳城址的勘探和试掘》，《考古学报》1985年第3期。

[11] [12] 刘荣庆：《秦都栎阳本属史实》，《考古与文物》1986年第5期。

[13] 王子今：《栎阳非秦都辨》，《考古与文物》1990年第3期。

[14] 姜宝莲、赵强：《陕西澄城良周秦汉宫殿遗址调查简报》，《文博》1998年第4期。

[16] [17] [18] [19]《史记·商君列传》。

也谈秦族源、秦文化考古及其有关问题

刘明科*

秦族不但是华夏民族史上一个伟大而又富于传奇色彩的民族，而且是汉民族构成的基石；汉文化是在秦文化的基础上发展起来的，“汉承秦制”，成了中国政治文化和传统文化的主流。因此，弄清秦族源是汉民族文化研究中的重要一环和组成部分。

然而，对于秦族和秦文化的深入研究只是近代才开始的。不论是王国维、蒙文通等先生的西来说，还是卫聚贤、黄文弼等先生的东来说，多是从古文献资料出发，缺乏考古资料的印证，因此众说纷纭，聚讼不休，难能取得一致意见。近半个多世纪以来，随着考古资料的不断发现和丰富，特别是秦陵考古的重大发现，大大地推动了秦文化的研究。许多学者，特别是文物考古界的同仁试图从考古学文化入手，来解决前人未能解决的秦族源问题。与此同时，随着秦族源讨论的深入，秦文化的渊源问题也提了出来并和秦族源问题一样展开了热烈讨论。但要真正弄清这些问题并非易事。诸如秦族源和秦文化渊源的关系，秦考古资料在探讨秦族源及秦文化渊源中的研究和运用等等。正因为如此，理清文化界定上的模糊概念，把握文献资料脉络，从微观入手，重视考古资料的研究和运用，构建、充实、完善秦考古学文化内涵，是推动这个研究深入发展的一个重要问题。

秦族源秦文化渊源研究中的几个问题

目前对秦族源特别是秦文化的研究多有其特定的含义，为了避免在概念上和层次上发生混乱，许多学者在涉足这些问题之前多将秦族源特别是秦文化的含义界定在一定的范围内。尽管如此，由于长期以来人们对秦文化的偏见，加之秦早期文献的缺乏和考古资料的不足，有的问题诸如秦族“东来说”、“西来说”的长期争论仍然给人有走进死胡同的感觉。这在研究方法上与将“秦族”看作一个单一的血缘关系的宗族或种族而又无法找到它的考古学群体特征有很大关系。事实上，单从“秦族”这个意义上人手研究秦文化，势必将秦文化研究引向歧途。远的不说，单从殷代末期，秦之祖先中潏“在西戎，保西垂”到西周中叶“非子居犬丘（今甘肃礼县大堡子山一带），好马及畜，善养息之，犬丘人言之周孝王，孝王召使主马于千渭之间”，并且“分土为附庸，邑之秦”，赐“嬴秦”开始，至秦享国到统一，这中间历经了近700年时间，如果壹家堡二期遗存确实与秦文化有关的话，则时间更长。在这么长的时空范围内，随着秦人活动区域的不断扩大，很难保证后来意义上“秦族”就是最初意义

* 刘明科：宝鸡市考古工作队副研究员。

上的“秦族”。何况秦族本身早期的支系并不单一，以殷商卜辞中的“秦”而言，这里面的“秦”与西周中叶周孝王封非子的“秦”就很难相提并论。就《史记》中的“昔我先郦山之女，为戎胥轩妻，生中潏，以亲故归周，保西垂，西垂以其故和睦”这段记述中的戎胥轩这个人是否存在？是否是中潏父亲都众说纷纭。从这个意义上讲，要从考古学文化上研究尚难作出明确判断。

然而，历史地看，民族是不断融合的，这种融合变化离不开文化习俗、生活环境的影响和一定的物质条件，并且不可能不留下一点文化遗存。因此把“秦族源”的历史囿禁在一个固定的范围内，而不同变化了的区域和时空发生联系，这似乎是阻碍秦族源和秦文化研究深入发展的一个不可忽视的认识和方法问题。

秦文化渊源和秦文化则是一个更大的概念，就目前研究的情况，很难对其下一个统一的定义。因此学林中各自的“秦文化研究”往往所指不同，有从文献资料追溯的，有从考古资料探讨的。有学者提出搞清秦文化的根源及内涵，是推断秦人族属的关键。[1]这里所指的秦文化多半是指秦的物质文化，或叫考古学文化。也有学者提出，秦文化和秦族源不是一回事[2]。这里所指的秦文化当然也是指秦物质文化，但问题在于其强调的是秦文化与秦人族属无因果关系，这实际上是割断了从秦文化渊源上推断秦族源的联系。还有学者提出应把秦族的渊源与秦文化的渊源区分开来，这是两个既有区别又有联系的概念。并进一步指出秦族的渊源是指以秦国君主为代表的秦统治民族的族源，包括嬴秦族的初祖、族体的形成、繁衍、迁徙、与他族的关系及文化特征等。秦文化则是指秦国和秦朝统治时期的境内文化，包括统治民族和被征服民族的文化以及相互吸收、融合、同化，并在此基础上形成的文化。[3]看来，秦族源、秦文化、秦考古学文化的所指本身确难统一。不过，秦族源、秦文化渊源不能说和秦考古学文化没有关系。如文献中关于秦族迁徙的时间和路线，是引导考古工作者寻找秦文化遗存的重要线索和文献依据；秦文化遗存的发现又是确定秦族活动范围的重要实证。不仅如此，我们知道，考古学的最终目的是通过考古遗存遗物来了解当时的社会结构、社会变迁，包括民族与民族、人与人的关系交往、生活习俗以及生产力的状况等等。既然如此，秦族源的研究自然就离不开考古学文化。因此，在这些问题的研究上要取得突破，秦考古资料的不断发现和研究是不可忽视的。

诚然，秦考古学文化与秦族源的关系是长期困扰学术界的难题，但不能因此就认为秦没有自己的文化，在西周是“使用”西周文化，在商是“使用”商文化。随着考古学研究的发展，先周文化的命题提出来以后，有的学者又提出秦人在先周时期是“使用”先周文化。如循此以往，秦文化研究是很难突破的。当然，从考古学文化的三大要素上讲，由于秦人历史的特殊性和考古资料的缺乏，要形成一个完整意义上的秦文化比较困难，特别是西周中期（非子）以前。但不能因此就认为秦人在西周是“使用”西周文化，在商是“使用”商文化如此等等。秦文化固然与三代文化之间存在着一定的传承关系，但商周文化基本上是一个体系。正如孔子所讲，“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也”[4]。反映在考古学文化上也不能例外，区别在于时空、区域和文化主体的变化。因此在研究秦文化与商周文化关系的时候，绝不能忽视秦人历史的发展有自己独特的道路和历程。秦人是附属于夏商周三代的游移部族，在商周文化更迭演变的过程中，历尽艰辛，在商周后成为主导力量登上历史舞台。面对这样一支有独特传统的民族，在本为一脉相承的商周文化中又要区分出秦

人在商是使用商文化、在周是使用周文化的提法确实值得深思。若是这样，那么对什么是周文化以至于别的什么文化恐怕得重新检讨。周文化是否就是周人自己创造和使用的文化？怕不是这样。周人在西周是统治民族，是文化主体，但并不意味着这期间发生的文化都是周人自己创造的。应当包括为两周统治者服务的东夷人（包括秦人），和被征服的戎狄人在内共同创造了这种文化。这中间肯定有一个各种文化成分的相互融合、吸收、学习的问题，其文化内应当有秦人和戎狄人自身的文化观念和生活习俗在内。但这个文化又不是包罗万象的，它有文化的主体，有时代的特征。既然如此，秦人就不是"使用"的问题。"使用"就割断了秦人的历史，忽视甚至否定了秦人的创造。在"使用"思维模式的影响下，就很难从商周文化中发现秦人自己的东西，也就很难追溯到秦人的文化渊源，进而弄清秦人的族源。实际上，赵化成教授在研究了西周毛家坪秦文化遗存后早就指出，这个遗址有与周文化相似的一面，也有秦文化自身的特点。对遗址的文化内涵作了明确的界定。[5]如不加区分，笼统地以"使用"思维去看待秦文化，恐怕有的问题是不好解释的。如前所述，先周文化产生以后，有人提出秦是使用先周文化。而先周文化自身一些问题也并未完全解决，其文化的渊源在那里都没有取得一致意见，秦人如何使用先周文化？因此紧紧把握文献线索，充分考虑秦人历经商周两个大朝代，又和商人周人关系密切的特殊环境，在吸收学习商人和周人先进文化的历史背景下，以科学的态度实事求是地在相关的文化中努力寻找和区分秦族文化因素的蛛丝马迹，从而构建秦文化在不同时代的特征，进而追溯秦文化渊源和秦族源，是考古工作者须着力解决的问题。

非子以后秦族源的考古学观察

近半个世纪以来，关于秦的考古资料发现不少，但关于秦人早期的东西发现仍显不足。而这些资料中，能够直接佐证秦人族源的则更少。如前所述，尽管王国维、黄文弼都是近现代著名的历史学家和考古学家，但苦于没有考古资料，只能停留在历史学范畴的争论上。真正意义上的考古学的介入也才是近几十年的事。到目前为止，考古发现既不能充分支持秦人源自西方的观点，但也没有找到秦人就是源于东方的十分有力的证据，不过相比之下，秦族源于东方的证据较为有力。

苏秉琦先生上世纪三十年代在宝鸡斗鸡台的考古发掘奠定了秦文化考古的基础。当时共发掘古墓葬 56 座，其中 11 座秦墓。由于考古资料的局限性和中国考古学的刚刚建立，他把屈肢葬、铲脚袋足鬲、洞室墓作为秦人墓葬的三大特征。[6]这不但与此后的秦文化考古存在着较大的差异，而且与西部诸戎文化特征的巧合，成了一些学者推论秦人族源与西部戎人联系的依据。这三个秦人墓葬的特征，除屈肢葬较普遍外，铲脚袋足鬲虽有发现，但数量极少，且时代较晚，而洞室墓在春秋段几乎见不到。因此把这些作为论证秦人源于西方的论据显然有点偏颇。

关于屈肢葬的问题，确实是这个区域里秦墓葬的一个典型特征，并且成了判定秦墓的一个重要标志。秦国或者准确地说秦考古学文化中的这种屈肢葬式目前以天水毛家坪遗址为最早，从西周开始，历春秋战国，汉代以后不见其踪迹。这里值得强调的是，这种葬式并不是秦人独有的，它不光是在中国西部甘青地区的马家窑文化、齐家文化、刘家文化、辛店文化

中有发现，而且在长江流域的大溪文化中也大量存在，仅四川巫山大溪一地的新石器时代遗址就发现200多座，较西部更为典型。相比之下，西部诸戎族居住地区的数量并不多，构不成一个葬俗文化的主体特征。除此之外，东北辽河流域的小河沿文化区域也都有屈肢葬的情况。就连国外的西伯利亚、中东地中海沿岸地区亦都有发现。对于这种葬式的真正意义目前学术界还没有一个共识。但这个屈肢葬涉及范围之广、延续时间之长久不得不让人深思。如果说屈肢葬确实是秦族的固有葬式，那么一个民族的葬俗有着相对的保守性和稳定性，是不会轻易改变的，秦族也并非随着秦朝的灭亡而灭绝，可在汉以后这种葬式为什么又突然消失了呢？这个不争的事实是不能回避的，必须让我们作出合理的解释。在如此扑朔迷离而又涉及种族文化甚多、范围甚广的历史背景下，将屈肢葬作为秦族源于西方的观点本身也将是含糊不清的。《史记·魏世家》中虽有“秦与戎狄同俗”的记载，但也不能因此就认为秦人和戎狄同为屈肢葬。即使秦人与戎人在葬俗上一样，这也与秦人不断迁徙后所生存的地理环境以及秦人重功利、讲实用的文化观念有关。综观秦族的历史，秦人不但在生存环境上极易适应不断变化的自然环境，而且在文化观念上易于接受新事物。在商代秦族和商人关系融洽，为商保西垂；周灭商后，秦族又和周人关系融洽，为周人保西垂，正因为如此，秦人才能常胜不衰。这正是秦文化区别于他族文化的重要标志。因此不能把“秦与戎狄同俗”看作秦戎同源。

从目前我们所掌握的秦墓考古材料来看，也应当作具体分析。首先，以已发现的秦受封享国后分布在甘肃东部和关中西部的秦墓为例，并不完全都是屈肢葬，也并不完全都是头西足东。韩伟先生曾在二十年前撰文对此进行了专门研究，认为屈肢葬是奴隶制社会的产物，秦贵族阶层是实行直肢葬的，奴隶是实行屈肢葬的[7]。尽管这个观点在相当一个时期难得定论，但在韩提出此观点后的近十多年里，相继发现的秦墓考古资料，在秦贵族阶层是实行直肢葬这点上能够证明这个说法。如陇县边家庄春秋秦墓[8]、宝鸡县南阳春秋秦墓[9]以及甘肃礼县赵坪秦墓地[10]。这些秦墓不但都是直肢葬式，而且伴有青铜礼器，说明其墓主非秦贵族莫属。其次，目前发现的这些直肢葬都分布在秦国早期都邑附近，而都邑附近还未发现一例平民墓葬中有直肢葬者。正如苏秉琦先生在斗鸡台发掘时所说，都邑附近又是他族难以逼近的[11]。这又从另一方面为这些墓主的身份提供了佐证。第三，直肢葬又都处在春秋阶段，这个阶段是奴隶制在秦国刚刚兴起的时候，这个时期分布在秦国的人群既有秦本族，又有归降的西戎诸族，还有周余民，情况比较复杂。春秋以后关中西部发现的秦墓，不论等级区别有多大，直肢葬式明显增多，仅宝鸡姜城堡一个墓地而言，发掘的百多座秦墓中直肢葬就占了绝大部分[12]，陇县店子秦墓地直肢葬也有16座[13]。这种变化显然与奴隶制的逐步瓦解有关。这就证明了韩伟先生关于屈肢葬与直肢葬的合理解释。因此，一味强调屈肢葬与戎人的联系，是难以令人信服的。

关于洞室墓，虽然是战国阶段秦墓的一个显著特点，但这种墓制风格在判定族源和文化渊源上并不敏感。就秦墓而言，春秋时期还未见到洞室墓，战国时期的秦墓也并不全是洞室墓。而这恰恰是问题的症结所在。不可否认，我们在研究西部地区诸如齐家文化、辛店文化、刘家文化中发现洞室墓相当普遍。以齐家文化为例，已著录的800多座墓葬中偏洞室墓已成了一大特征。如果依此和秦战国时期的洞室墓作联系，认为秦洞室墓的文化渊源在西边，恐怕难以自圆其说。既是如此，春秋时期的秦墓以至于秦立国前在西犬丘的秦墓里为什

么又没有洞室墓出现呢？那个时期秦人不是与戎人接触更紧密吗？战国以后秦的统治区域，文化主体及内涵已经发生了质的变化，秦人这个时期才接受戎人的墓制习俗，显然是讲不通的。而笔者认为洞室墓这个墓制特点之所以在判断族属文化上不敏感，是因为它与葬式不同。它受所生活区域生活环境影响较大，如生前的洞室居住条件及西北黄土高塬的土质及水位条件等等。也就是说这些地方黄土层好，干旱缺水，便于营建洞室墓，加之先民们生前多居地穴式窑洞，自然会把死后的埋葬和这种窑洞联系起来。因此西北地区不论族属与文化区别有多大，洞室墓相当普遍，以至于秦汉以后直至今日，这个区域里的人们仍然沿用不同洞室的埋葬方式。假如同为一个族属，若离开西北黄土高塬这个生存环境，迁徙到南方水草茂密、水位很高的湿地生活区域，就无法修筑洞室墓。

秦墓葬中的铲脚袋足鬲是苏秉琦先生在斗鸡台发现的，他把这种鬲的文化属性首先和西北戎族文化联系在一起。这种鬲虽然出在秦墓中，却并非是秦人的东西，所以在这以后的秦考古中偶有发现，但并不多见，就目前的发现作一统计，根本无法形成秦考古学文化的一个群体特征。自苏先生在斗鸡台发现4件外，笔者于2002年元月与张天恩博士在甘肃清水县博物馆文物库见到2件，但无明确的出土地点。宝鸡地区已著录的秦墓有960多座，仅见凤翔出土2件，陇县店子发掘的224座秦墓虽出土有几件与斗鸡台类似，但铲脚特点不突出，严格的说还不算铲脚鬲，或者说是铲足鬲的演变。[14]唯笔者1997年在陇县韦家庄秦墓中发现的一件比较典型。这件鬲除铲脚袋足突出外，外表光素无绳纹、泥质灰陶，明显的有别于商鬲、先周鬲、周式鬲和秦鬲的文化风格，几乎与甘肃庄浪贺家沟和盘安营两处出土的标本完全一致，属于寺洼文化风格。值得注意的是，与这件鬲共出的细绳纹罐在以往发现的秦墓中少见，双耳绳纹罐在秦墓中未见一例相同者，这种罐亦明显地带有寺洼文化风格，如不从墓葬特点、器物组合及所处地域上综合判断，很难认出它们是秦国墓葬[15]。这种现象，除多有诸文化因素的成分共存和相互影响外，笔者疑这座墓本身就是战国时期降服于秦国的戎人墓葬。不仅如此，文化特征是建立在一定数量的分析上，在数量上无法形成一个文化的显著特征，而对其文化属性又难以定论的情况下，将这种器物当作寻找秦族渊源的证据是乏力的。

与此相反，从已发现的秦考古资料中能够提供追溯秦族源的是腰坑殉狗。

腰坑殉狗虽在秦墓考古中不太多见，但不可忽视发现的这种现象又多出现在等级较高的墓葬中，而这种葬俗在西部诸戎葬俗文化中却不曾见到。所以说它在追踪秦族源上有着特殊的意义。周原地区的周墓中也有腰坑殉狗的现象，人们多以为它是周文化的一个特征，而且认为这种腰坑是从商人那里学来的，却很少考虑这种葬俗的族属及来源，现在看来这种葬俗很可能是周原地区的秦人墓葬。根据《竹书纪年》记载，夏末商初东夷人确曾到过周原，而考古资料又表明在周原七星河流域存在着一种有别于先周文化的另一支文化，这支文化又不同于并存的刘家文化，因此有学者将此认定为是秦文化。[16]虽然这种文化在考古学上还无法找到与秦文化联系的器物特征，且出现的时间与史料记载不大衔接，不能排除以后发现的可能。但是腰坑殉狗这种文化现象一直没有引起人们与壹家堡类型秦文化现象的联系，除了考古发现的不足外，与人们认为秦人在商代是使用的商文化、在周代是使用的周文化的认识观念有很大关系。因此也就忽略了秦人固有文化因素的观察，很少把它与秦人进行联系。即使秦人用的是商文化和周文化，在考古学还没有达到能把秦文化从中区分出来的情况下，考虑

到商夷联军这个历史背景，也应考虑腰坑殉狗是秦人的文化属性问题。因为这个时期，周原一带不但有周人自己，确实还有商人和畎夷人，而腰坑殉狗的埋葬习俗又不是周人自己的文化习俗，那必然是东方来的商夷人的习俗，因此其文化渊源自然在东方。周人灭商后，周族和周文化虽然占主导地位，但周原地区这种葬俗并不十分流行。反而值得注意的是，目前发现最早的西周毛家坪秦文化遗址中的秦墓中亦有腰坑的发现，虽然仅见于个别墓葬，但其包含的族源信息量却十分重要。到了春秋时期腰坑殉狗的墓葬虽不多见，但它却分布在秦都邑附近的等级较高的秦墓中，如宝鸡县南阳[17]、秦家沟[18]、凤翔八旗屯[19]、高庄[20]、甘肃礼县赵坪秦墓[21]以及长安沣西秦墓中[22]。不仅如此，这些腰坑中不光是殉狗，同时还埋有石圭，特别是赵坪墓地还埋有玉琮，这与商周时期的腰坑葬俗比较有了较大的发展。这个葬俗在考古学文化上从商、周直到春秋的连续性以及在墓葬风格上所反映墓主身份上的一致性，是商周文化中不曾见到的。这大大地增强了对秦族西迁文化遗存的判断。

此外，相当一段时间里，人们认为秦人是一个游牧民族，这自然而然地就把秦人和西部以游牧为主要生活方式的戎狄羌等民族部落联系在一起。这种文化上的偏见不但和秦族历史面貌不符，而且成了推断秦族源的一个主要背景。秦族“西来说”的学者虽没有直接提出这个问题，但就目前在这个区域里发现的秦考古资料已从它的对立论上涉及到了这个问题。如前几年出土于甘肃礼县而又流落到上海博物馆的带有铭文的秦公鼎和秦公簋中的“秦”字在金石文的书写风格上很典型[23]。“秦”字的两种写法都与农耕有关。一种是带有“臼”字下面有两个“禾”字，另一种则是省“臼”字下面为两个“禾”字。《说文解字》曰：“臼象舂米器具”，中间的四点表示有米，禾象垂穗的禾本科农作物。再从中国汉字的发展史来看，从金石文字到今天的方块汉字，不论是象形的，还是会意的，凡“禾”都与农作物有关。字体结构不但从“臼”，而且两“禾”并列；不但体现了秦族重视农耕，而且反映出秦族对收获的农作物果实进行加工食用的过程。“秦”不但是秦人的族名，而且是国名，其书写和包函的意义则更非一般。仅此而言，秦文化考古中的这些信息，足以说明，殷代末年秦之祖先中潏虽“在西戎，保西垂”，以至于到西周中叶，非子居犬丘，后来又为周孝王“主马于千渭之间”，和西部诸戎杂居，但他们的农耕及生活方式还是和当地戎狄族的游牧生活方式有着显著不同。不仅如此，我们从北京大学考古系发掘的天水毛家坪遗址中的文化面貌也可以进一步证明这个问题。毛家坪遗址是目前为止发现的西部地区最早的秦人文化遗存。北大教授赵化成先生把它当作寻找秦文化渊源的新线索，认为毛家坪西周秦文化除去自身特点外，总的来说与周文化相似，而与甘青地区其他文化相去甚远[24]。这不但从总体上表明了秦族虽然和西方诸戎杂居，但却在文化上和戎狄族有着较大的不同。而且从发掘出的200平方米的居住房址来看，说明当时秦人已过着相对稳定的定居生活。除此之外，出土的这个时期的秦人生活用具鬲盆豆罐等亦反映出秦人是把粮食作为饮食生活的主要来源，说明秦人并非是一个以游牧为主要生活方式的民族。

商末周初秦族源的考古学追踪

谈到秦族源，首先都要谈到东夷。这是中华民族史上一个重要的学术焦点。夏代初年，东夷族已分为九部，即九族。传说中的这些夷族都是居住在我国东方的。其首领人物有太

昊、少昊、皋陶、伯益。秦人为九部中的一支畎夷，少昊、伯益是他们的先世。这些在先秦史料堆里虽然都有记载，但我们所讨论问题的症结不在这里，而是从考古学上寻找这些东夷族是从什么时候开始与西方发生联系的文化遗存，从而证明秦人是否与东夷族有关。对此而言，几乎所有的先秦文献以及研究成果，都没有涉及到夏末以前这些东夷族是否到过西方。因此考古学要涉及到这个领域还有些遥远。

谈到秦族源往往还要谈到商夷联军。这已经是夏末商初的事了。夏桀时期，东夷族的反抗斗争成了夏朝灭亡的重要原因。这个时期商族在东边迅速崛起，与反夏的东夷族联合形成商夷联军，很快攻占了夏的腹地，并趁势向西部的泾渭地区挺进。《竹书纪年》载，夏代帝癸三年"畎夷入于岐以叛"。《后汉书·西羌传》亦载："后桀之乱，畎夷人居豳岐之间。"这是史料中涉及东夷人入居西部的最早记述。这段历史，先周（先秦）的考古学虽然涉及不多，提供的信息极其有限，但对追溯秦人族源的考古研究已初见端倪。

从先周时期的诸考古学文化中寻找秦族源，进而研究秦文化，是邹衡先生最先发现并提出来的。他对出自陕甘一带折肩罐上带有"亚"字框的"皋"形族徽进行了研究，认为这类"亚皋罐"可能是商末周初的秦人所遗留。他又把这种器物上族徽所代表的"皋"氏族与甲骨文中的"皋"氏族联系起来，认为二者很可能为同一部族，是秦的祖先费、蜚、非之类，其生活范围大概在岐山京当一带[25]。就这种族徽所包涵的内容而言，其形状为亚字形外框，内有一鸟，鸟下有一物，这种意象与《史记·秦本纪》中所述秦祖先伯益曾"佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服"的记载相吻合。不仅如此，传说中的秦之祖先太昊，起初都是鸟的单体象形字。《史记·秦本纪·索隐》云，秦之先"女修，颛顼之裔女，吞鸟子而生大业"。伯益的大儿子因为继承了父亲调训鸟兽的技业，所以又称鸟俗氏，如此等等，显然又都与秦人的鸟图腾有关。这些秦人的历史传说与图腾则更进一步证明了这种"亚皋罐"所包含的秦族源的信息量。虽然这种带有"亚"族徽的器物发现不多，而且就邹先生的研究所指，还为传世品，但它分布范围在陕甘一带则无疑，目前还未见这个区域以外的发现。因此注重对这种器物的研究和考古追踪就显得十分重要。

自邹衡先生提出这一观点以后，引起了秦文化考古领域的极大兴趣和关注。目前联系和引伸推演比较多的考古资料是壹家堡类型的文化遗存。刘军社先生认为扶风七星河流域的壹家堡二期类型的文化遗存很可能就是商代的秦人所留，可以与"亚皋罐"所代表的氏族相对应，其活动的范围当在京当一带的七星河流域[26]。史党社、田静二位先生认为，这种引伸是以"亚皋罐"作为先周文化中的周式典型器物为依据属于先周文化，而"周秦并非同祖，既然这类器物所代表的是另外一个部族，是否就可以把此类器物笼统地归入先周文化值得商榷"[27]。梁星彭先生认为先周文化"仅限于周族文化"[28]。按这个界定，"亚皋罐"不属于先周文化，而属于秦文化。还有一些学者认为中潏归周后这个区域里的秦人使用的是先周文化，中潏归周以前使用的是殷墟二、三期与先周文化地域相邻的考古学文化之一。研究除在文化属性的界定和这种文化出现的早晚上持有不同认识外，实际上仍停留在人们对秦文化的认识上，即秦人有没有自己的文化。壹家堡遗址的重要性在于地层关系清楚。发掘者认为壹家堡共四期包括了三种不同文化属性的遗存，一期器类以折裆鬲最具特色，被视为商文化。二、四期共性较强，可以视为同一考古学文化。三期器类除豆外，高领袋足鬲最具刘家文化特色。值得注意的是各期共同的特点是或多或少的都有郑家坡遗存因素[29]。因此单从这个

分期上就认为哪一期可能为秦文化，恐怕还没有那么简单。如当前研究中经常提及的二期遗存中的典型器物弧裆鬲、盆、罐、甗，除鬲和甗这种器种在秦墓中经常能见到外，其它并不多见。反倒第四期新出现的 BI 式盆、BI 式罐及三足瓮的三足特征却在秦墓中能找到流向。二期鬲的弧裆特征还完全是周人的典型风格，除麦粒状绳纹略显早期特征外，与四期没有明显区别，早晚关系界线不易掌握，如弧裆鬲（H25：4、3）与飞凤山西周早期墓 I 式鬲（M4：4）[30]及高庙村西周早期墓 C 式鬲（M15：1）[31]看不出有多大区别，也看不出和秦鬲有什么发展演变的联系。这不是要怀疑壹家堡类型遗存在探索秦文化渊源中的作用，关键的问题是要在与二期共存的器物中找到秦文化遗存特别是器物发展演变的内在联系，使这种立论在考古学上站得住脚。假若第二期文化遗存确实不是商文化，也不是先周文化、刘家文化和周文化，那么，就应当考虑秦人文化的可能。至于器物特征上所反映的演变缺环和时间前后不衔接之问题，可能存在一个没有发现和未被认识的问题。因为壹家堡遗存证明先周时期关中西部这个区域里至少并存着三种文化：一个是商文化，一个是先周文化，一个是刘家文化。刘家文化的群体特征、地域特点，以及与这个区域相邻的诸文化区别十分明显，和先周文化没有什么共同之处，是属于姜戎文化的一支，其源在齐家文化和辛店文化之中。周文化在关中西部取得支配地位以后，刘家文化不见其踪迹，显然秦文化与刘家文化没有关系。先周文化近多年来研究成果颇丰，虽其面貌及分期仍然错综复杂，但和壹家堡类型还有一定距离。考虑到前述“亚皁罐”所反映的皁族与京当的地望，有学者将其性质推测为商代秦文化不能说一点道理也没有。尽管有些学者根据文献记载和京当型商文化出现的年代比较后认为这种认识失于偏颇，有点本末倒置[32]，但并未将嬴姓民族从这种文化所反映的区域里排除掉。《竹书记年》中“畎夷入于岐以叛”的记载时间虽然大大早于上述推测的文化背景，秦族还是应当首先作为这种文化的主体去考虑。由于能用于进一步研究的考古资料并没有新的增加，因此很难有新的突破。也许以后这个区域先周时期秦文化因素的新发现能够弥补这个时间上所形成的缺环。

商周时期秦的考古资料固然很重要，但对于文化属性的界定也不能忽视，否则容易引发很多混乱。从目前这个区域里的考古发现和研究来看，有商文化、周文化以及先周时期的郑家坡文化、刘家文化等等。从确定一种考古学文化的基本要素上看，这些文化应有明确的时间界限，有特定的文化区域，有与这个区域已知文化群体特征相区别的主体特征，同时还要有这些遗存文化的人群或部族与相近已知文化创造者之部族的关系。否则就很难称其为一种文化。把这个时期具有秦文化因素或成分的资料和遗存能否称作一种文化，看来考古资料还不足。但把它放在其他某一个文化中，看来也未必妥当。

注释：

[1] 韩伟：《关于秦人族属及文化渊源管见》，《文物》1986 年第 4 期。
[2] 巩启明、呼林贵：《秦文化的考古工作与研究》，《文博》1990 年第 5 期。
[3] 何清谷：《嬴秦族西迁考》，《秦文化论丛》第一集，西北大学出版社 1993 年版。
[4]《论语·为政》。
[5] 赵化成：《寻找秦文化渊源的新线索》，《文博》1987 年第 1 期。
[6] [11] 苏秉琦：《斗鸡台沟东区墓葬》，《考古学论述选集》，文物出版社 1984 年版。
[7] 韩伟：《试论战国秦墓屈肢葬仪渊源及其意义》，中国考古学会第一次年会论文集，1980 年版。

[8] 宝鸡考古工作队：《陕西陇县边家庄五号春秋墓发掘简报》，《文物》1988年第11期。
[9][17] 宝鸡市考古工作队：《陕西宝鸡县南阳春秋秦墓的清理》，《考古》2001年第7期。
[10][21] 戴春阳：《礼县大堡子山秦公墓地及有关问题》，《文物》2000年第5期。
[12] 茹仕安、何汉南：《西安地区考古工作中的发现》，《考古通讯》1955年第3期。
[13][14] 陕西省考古研究所：《陇县店子秦墓》，三秦出版社。
[15] 宝鸡市考古工作队等：《陇县韦家庄秦墓发掘简报》，《考古与文物》2001年第4期。
[16][26] 刘军社：《壹家堡类型文化与早期秦文化》，《秦文化论丛》第三辑，西北大学出版社1994年版。
[19] 吴镇烽、尚志儒：《凤翔八旗屯秦国墓葬发掘简报》，《文物资料丛刊》1980年第3期。
[20] 尚志儒：《凤翔县高庄战国秦墓发掘简报》，《文物》1980年第9期。
[22] 中国科学院考古研究所：《沣西发掘报告》，文物出版社1962年版。
[23] 李朝远：《上海博物馆新获秦公器研究》，《上海博物馆集刊》第七集。
[24] 赵化成：《寻找秦文化渊源的新线索》，《文博》1987年第1期。
[25] 邹衡：《夏商周考古论文集》，文物出版社1980年版。
[27] 田静、史党社：《陕甘地区商代秦文化及相关问题》，《文博》2000年第4期。
[28] 梁星彭：《〈论先周文化〉商榷》，《考古与文物》1982年第4期。
[29] 北京大学考古系：《陕西扶风县壹家堡遗址发掘简报》，《考古》1993年第1期。
[30] 宝鸡市考古工作队：《扶风县飞凤山西周墓发掘简报》，《考古与文物》1996年第3期。
[31] 宝鸡市考古工作队：《宝鸡县高庙村西周墓群》，《考古与文物》1996年第3期。
[32] 张天恩：《礼县等地所见早期秦文化遗存有关问题刍论》，《文博》2001年第3期。

秦人畤祭·陈宝祠与秦族源

高次若*

在中华民族的历史上，秦族不但是一个伟大的民族，而且是一个极富传奇色彩的民族。它最初是附属于夏商周三代的游移民族，在商周文化更迭演变的过程中历经艰辛，最终登上历史舞台并成为中国历史上的主导力量。秦王朝虽然灭亡了，但“汉承秦制”，其政治制度却深刻地影响了汉及以后历代国家的政体。不仅如此，秦文化还极大地影响了汉文化，形成了“秦汉文化不可分”的称谓格局。并且成了中国传统文化的基石。因此说，研究汉民族文化，离不开秦族这个华夏族的基础。而秦族文化虽在秦文化研究中引起了学林的广泛关注，但秦考古学文化的线索目前最大限度只能追朔到西周中期，因此单要从考古学文化上弄清秦族源尚有一定困难。而宝鸡不仅是中华民族的重要发祥地，同时也是秦早期活动的重要区域，秦先民在这里留下了许多美丽动人的传说故事，这些故事无不渗透着秦族源的信息。基于此，本文旨在从秦国早期发生在这里的独特的祭祀方式直至图腾崇拜人手，追踪秦人的源渊。

秦人独特的畤文化与族源

畤文化是秦人享国早期独创的文化[1]，它是秦人古老的崇神和宗教思想的具体反映，具有明显的地域性、族属性和时间特征，在族属文化研究中具有鲜明的个性。这种畤文化产生的时代背景和区域虽和周联系紧密，但却和周文化毫无承袭关系。表面看来其随意性很大，既没有礼制等级的规定，也没有约定俗成的祭祀时间；既无场所设置上的严格要求，又无祭品种类数量上的规定。然而，它却包含着极深的族源信息。在对秦人的这种独特的畤文化综合研究后不难发现，秦人置畤祭祀的主要对象是四帝，即白帝、青帝、炎帝、黄帝，但其中对白帝的祭祀是最多的，规模是最大的，延续时间也是最长的。据《史记·封禅书》所记，秦人自享国开始，共置六畤，即秦襄公作西畤祭白帝，秦文公作鄜畤祭白帝，秦宣公作密畤祭青帝，秦灵公作吴阳上畤祭黄帝，作吴阳下畤祭炎帝，秦献公作畦畤祭白帝。这六畤设置的时间虽前后相差400多年，区域相距遥远，但却有三畤四次是祭祀白帝的，《礼记·月令》注疏，白帝为少昊。《史记·封禅书》云：秦人本为东夷部族，“故以为主少昊之神”。由此不难理解，秦人为什么那么重视白帝。秦襄公始封诸侯即置西畤祭白帝，秦文公徙都千渭之会后又置鄜畤祭白帝，秦德公徙都雍后再度大规模地在鄜畤祭祀白帝，秦献公徙都栎阳后又置

* 高次若：宝鸡市民俗博物馆副研究员。

畦畤祭祀白帝。原来白帝是秦人始祖少昊之神，因此秦人每有重大事件，诸如战功、受封、徙都等，都要杀牛宰羊，举行重大的祭祀活动，以告慰先祖少昊之神位。以前我曾在文章中写到，秦人对西畤、鄜畤以及陈宝祠的祭祀具有宗庙的性质[2]，道理也在这里。秦人虽然僭越了周礼，在享国初年不设宗庙，却频频置畤，以祭祀的方式来表达对祖先的悼念，其功能如同周人的宗庙，只是所谓名称不同而已。

秦独创的这种畤文化虽然延续到西汉初年[3]，但由于其特殊的文化内涵所独有的强烈的族源信息，汉以后便中止了。这种文化产生始末的特殊时空因素，是我们探索秦族源时不可忽视的。

既然白帝为少昊之神，那么少昊又与东夷族有什么联系呢？如前所述，《史记·封禅书》说，秦人本为东夷部族，“故以为主少昊之神”，这就是说，秦族与东夷有紧密的联系，明确地指出秦族源于东方。实际上，秦族源与东夷族确是中华民族史上一个重要的学术焦点。东夷族是一个既庞大又远古且又具体的概念。对东夷族集团而言，它涉及到很多古老氏族的起源，似乎有点遥远和笼统，但对于秦族来说，特别是针对秦族东来说与西来说的争论，它又显得十分具体。夏代初年，东夷族已分为九部，即九族，传说中的这些夷族都是居住在我国东方的山东一带。其首领人物有太昊、少昊、皋陶、伯益等。秦人为东夷九族中的一支畎夷，少昊、伯益是他们的先祖。而古氏族名、地名甚至官名与其族首领人物的名字往往是一致的。也就是说，秦族、畎夷、少昊、伯益在这个意义上实际是一回事。这里面秦族的首领有两个，一个是少昊，一个是伯益（也叫柏翳），少昊自然与秦族所尊奉的先祖白帝是一致的。那么伯益又是怎么一回事呢？实际上这与远古时的秦族属文化并不矛盾。秦族早期的支系并不单一，远的不说，以殷商卜辞中的“秦”而言，这里面的“秦”就是禹封的“伯益”秦，这个“秦”与西周中叶周孝王封非子的“秦”并不是一回事。这说明秦的支系虽很复杂，但少昊、伯益是他们的共祖是不容置疑的。

《礼记·月令》记述，青帝为太昊。《左传·僖公二十二年》又云，风姓太昊亦为东夷鸟图腾集团的共祖。这是本文要特别提及的。这说明远古时候，许多部族的图腾是共同的，因此又常称东夷鸟图腾集团。这个集团后来的血缘关系是相当复杂的，但太昊是这个集团的共祖，在《左传》中记述得十分清楚。因此秦宣公在秦文公鄜畤的基础上，又置密畤祭青帝太昊，这就更加证明了秦族是东夷族的分支，秦族是由东方而来的。他们不但祭祀本族的先祖（首领）少昊，而且还祭祀东夷族的共祖太昊。至此，秦人独特的畤文化中所反映的族源信息就不言而喻了。

陈宝祠与秦人图腾崇拜

与秦人独特的畤文化相较，陈宝祠的祭祠不但更具有神秘和传奇色彩，而且在秦人的历史中更具有影响力。《史记·封禅书》云：“唯雍四畤，上帝为尊，而光景动人民唯陈宝。”苏秉琦先生上世纪在宝鸡斗鸡台调查时所言，“所不可解者，在古代社会中祭祀是与战争同样重要的第一等大事，何以秦人把它（陈宝）看得如此重要，竟与祭天之典不相上下？及秦兼并天下后，‘尚唯雍四畤上帝为尊，而光景动人民唯陈宝’”。苏先生经过分析后认为，“一个自然的解释，便是在此平凡的故事的背后，恐尚含有在秦人社会中某种原始的习俗信仰。”[4]

笔者认为这种信仰就是古老的图腾崇拜。

关于陈宝祠的故事是秦文公时发生在陈仓大地并广为流传的神话故事，虽然离奇，但并非后人杜撰。它是秦人原始的图腾崇拜思想意识的反映。因此先秦史籍中多有记述。《史记·秦本记》虽有涉及，但语焉不详。《史记·封禅书》却对陈宝祠作了较为详细的记述。曰："（文公）九年，文公获若石云，于陈仓北阪城祠之。其神或岁不至，或岁数来，来也常以夜，光辉若流星，从东南来，集于祠城，则若雄鸡，其声殷云，野鸡夜雊。以一牢祠，命曰陈宝。"《汉书·郊祀志》又述："陈宝祠，自秦文公至今，七百余年矣，汉兴，世世常来。光色赤黄，长四五丈，自祠而息，音声碎隐，野鸡夜雊。"郦道元在《水经注·渭水》中述：陈仓"县有陈仓山，山上有陈宝鸡鸣祠。昔秦文公感伯阳之言，游猎于陈仓，遇之于北阪，得若石焉，其色如肝，归而宝祠之。故曰陈宝。其来也自东南，晖晖声若雷。野鸡皆鸣，故曰'鸡鸣神'也"。《晋太康地志》又述，"秦文公时，陈仓人猎得兽若彘，不知名，牵以献之，逢二童子。童子曰：此名为媪，常在地中食人脑，即欲杀之。拍捶其首。媪亦曰：二童子名陈宝，得雄者王，得雌者霸。陈仓人乃逐二童子，化为雉（野鸡），雌上陈仓北阪，为石，祠之。"如此等等。史述虽然各异，但秦文公奉祠的"似肝"的石头为神鸡，或曰"陈宝"，或曰"宝鸡"，其石飞落到了陈仓城北阪则是共同的。

我们前述流传至今的秦人的这个陈宝的故事并非杜撰，因为古代先民对这个故事涉及的天体自然现象无法解释，所以变成了神话故事。然而更重要的是这个故事实则是秦人古老的图腾崇拜意识的真实反映。正如苏秉琦先生所言："所谓'若石'，所谓'陈宝'，原不过流星、陨石罢了。"[5]这个流星在一个寂静的夜晚从东南方向坠落在陈仓城北边的山坡上，惊动了山坡上的野鸡乱叫，人们不理解这种自然现象故曰"鸡鸣之瑞"。秦文公听伯阳之言便充分利用这一祥瑞，说明他在徙都千渭之会（陈仓城）就已得天之助，并在紧靠陈仓城北边的山坡上置陈宝祠而祀之。

对于陈宝祠的位置，《史记·正义》引《括地志》云："宝鸡（神）祠在……古陈仓城中。"这个记述虽不十分确切，但从史料记述和对陈仓地区历史地理的综合考察，其基本点是正确的。这是因为如此有影响的祭祀场所，其地点必距都邑不远。确切地点应在古陈仓上城西北的北阪上。其遗址修陇海铁路复线时尚存在[6]，苏秉琦先生 1936 年在此搞调查发掘时还对其有过专门记述。当然这个陈宝祠是否就是秦文公时所建，已无从考证。今日斗鸡台（原名祠鸡台）地名的来源也正是由于历史上曾在此范围内举行祭祀陈宝（宝鸡神）活动的缘故。陈宝祠随着时代的变迁，祭祀内容虽不断变化，但祭祀地点始终没有离开过斗鸡台。至于后世有人认为与秦人历史和陈宝的故事联系紧密的陈仓山当是渭河之南的鸡峰山，不但实无据可考，而且与秦人陈宝祠文化的历史背景毫无关系。我们以前就提出过这个问题，认为秦史中的陈仓山当是指今日贾村原（又名西平原）[7]，当年秦文公东猎至千渭之会所建都邑陈仓城就在这个原（山）脚下。这在郦道元《水经注·渭水》篇中的记述和图记里是非常清楚的。陈宝祠虽是秦文公时期在千渭之会的三大建树之一，但与其联系紧密的陈仓山不是本文讨论重点，故本文不作详细考述。

陈宝祠的重要意义在于秦人远古的图腾宗教意识。我们在前述秦人文化中已指出，秦人先祖为东夷族首领之一少昊。而少昊氏以鸟为图腾，这一点在《左传·昭公十七年》里记述的很清楚："郯子来朝，公与之宴。昭子问焉，曰：'少昊氏鸟名官，何故也?'郯子曰：'吾

祖也，我知之。……我高祖少昊挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。'"《史记·秦本纪》也记述了秦之始祖拜鸟的神话。"秦之先……曰女修，女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。"起码说明大业、大费之后均以玄鸟为图腾。大业子大费的"费"或"蜚"是因为鸟图腾之性能（飞）。大费长子大廉为"鸟俗氏"，其后人称蜚廉。蜚廉即飞廉，是"凤"的发音，飞廉即凤鸟。大费又名柏翳，柏翳实为伯益。"益"或"翳"则是因其图腾玄鸟——燕的发音。《吕氏春秋·音初》曰："帝令燕往视之，鸣若嗌嗌"。《本草纲目》卷四十八《禽部·燕》释名云："乙（嗌）鸟，玄鸟"，"燕字，篆文象形，乙者，其鸣自呼也，玄，其色也。"乙、益近音。远古时候，族名不但与始族长的名字有关，而且与这个族的图腾有关。我们从先秦史料中不难发现，秦人先祖的名字全都与鸟有关。如大费长子蜚（飞）廉又名"鸟俗氏"，蜚（飞）廉玄孙又鸟身人言，次子费（飞）氏，玄孙费（飞）昌，后裔非（飞）子名字的首字全是"飞"的谐音，是秦族图腾——鸟之本性。这不但使我们清楚了秦之先伯益是秦人图腾的代名词，而且进一步证明了秦人与鸟图腾的关系。

当然，秦文公所祀之陈宝——雉（鸡）是否与上述秦人之图腾玄鸟有关呢？这个问题我们既不能简单的对待远古时候秦人的图腾崇拜，但也不必用繁琐的哲理去剖析它，起码对玄鸟与雉是否一样应当这样。因为图腾本身是神秘的、古老的、原始的。古人对其不可理解，今人也难解其奥秘。"玄鸟陨卵，女修吞之"，生大业，这里的"玄鸟"显然是与秦之先祖女修传宗接代有关。所述时代当在母系氏族社会阶段。但这个"玄鸟"到底是何鸟？只是后世的种种释意罢了。值得一提的是，"天命玄鸟，降而生商"，商人也是把玄鸟作为自己的图腾。至于秦人的玄鸟与商人的玄鸟是否为同一种鸟类不得而知。不过，读完《史记》后我们不难发现，在商人和秦人的族源追述中，都一脉相承地讲述了这个故事。不仅如此，周人的先祖姜嫄虽不是吞玄鸟蛋，却是踩踏了巨人的大脚印后而怀孕，故事的本质是雷同的，即商人、周人、秦人都没有父亲。太史公在写《史记》时说，五帝、三代的记载年代久远，殷代以前事迹无法详考。上述记载是根据《诗经》而言的，诗经上说，汤的祖先是契，无父而生，契的母亲和姐妹们在玄丘水中洗澡，有一只燕子飞过，把所衔的卵掉下来，被契的母亲得到，将它含在口里，一不小心吞人腹中就生了契。诗人称美说，上天命令燕子飞下，因而生商朝。据此看来，三代历史上的这些记述确有信以传信、疑以传疑的问题。站在历史唯物主义立场上看，神鬼本身就无法成形，没有父亲怎能成胎生子，所以商人、周人、秦人的这个传说又是历史的，故事的核心在于原始的图腾崇拜和宗教思想，表现方式就是崇天拜地意识。基于此，我们就可以十分清楚的指明玄鸟、燕子、野鸡在图腾文化中是一个鸟，离开这个历史背景看问题，硬要把它们分开是乖忤图腾本意的。《史记·封禅书》中说，殷帝武丁访得贤士傅说，用他作宰相，殷朝中兴，史家称他为高宗。不久有一只野鸡飞在鼎耳上面一直鸣叫，武丁着慌了，认为这是一件不寻常的事，祖己在旁边说，只有检点自己的行为，或许可以避祸。武丁采纳了祖己的意见，于是成就了帝王的尊位。这里面的野鸡是否能与玄鸟、燕子相提并论我们暂且不说，但天意主世的思想是显而易见的。故事产生的历史背景是相同的。不论这个玄鸟是燕子还是野鸡，从女修吞玄鸟卵生大业的记述来看，最初作为崇拜物是神鸟，是神的化身，是天的意志，是抽象的，是不存在的。然而从图腾文化看，它又是当时先民们意识的体现。何况，秦族的支系最初并不单一，从《左传》中的记述看，秦始祖少昊是以五鸟、五鸠、五雉、九扈共二十四种鸟命名的氏族。《秦本纪》也说大费嬴姓，"其后分

封，以国为姓，有徐氏、郯氏、莒氏、终黎氏、运奄氏、菟裘氏、将梁氏、黄氏、江氏、修鱼氏、白冥氏、蜚廉氏、秦氏”。显然这二十四鸟当是秦族各个分支的命名。特别值得一提的是，少昊氏以二十四种鸟命名的氏族中就有五个以“雉鸟”命名的氏族，这个氏族当是大业之子蜚廉这一支。陈宝祠的故事记述的就是从东南方向降落至陈仓城北阪的“神雉”，这种“神雉（鸡）”“其声殷殷”的叫声和“玄鸟”的叫声“鸣若嗌嗌”完全相同（神雉的“其声殷殷”应读作“其声衣衣”）。这里，陈宝祠的祭祀对象“神雉”（鸡）和秦人图腾玄鸟似乎已得到了合理解释。尽管如此，用现在的眼光观察，玄鸟——燕子仍然和雉鸡有严格区别。笔者仍然认为鸟有数百种，光少昊以后就有二十四种鸟命名的分支，单把那一种鸟看作秦人的图腾崇拜物是不符合秦族图腾文化发展实际的。秦族早期支系复杂，虽然各系可能都有自己的鸟类命名，但少昊氏及其嬴姓后裔以鸟为图腾则是共同的。这是符合原始图腾发展历史的，即多物多神崇拜。而到了秦文公时，这种观念有了很大变化。体现在将“天”和祖宗的崇拜结合在一起。畤文化和陈宝祠便是这种思想的反映。特别值得注意的是，不仅秦人这样，整个东夷集团都是以鸟为图腾的。既然秦人和商人同源东夷，由此也就不难理解秦人和商人都以鸟为图腾、把玄鸟作为本族的崇拜物的奥秘了。那么，秦人所奉之陈宝（鸡）自然就列在其中了。秦襄公封侯，秦文公徙都千渭之会时，是秦人命运和历史的大转折，图腾崇拜意识和崇神思想在这期间得到了运用和充分发挥，秦人独创的畤文化就是在这以后频频出现的。秦襄公受封是秦人历史上的第一次辉煌，所以他自认为是当承始祖少昊的神灵，于是僭礼越分的端倪首次显出便建立西畤。然而，这还远远不能满足秦人东扩发展图霸天下的抱负需要，在文公置鄜畤九年后，陈宝祠便应运而生。如前所述，今天看来，陈宝祠的故事虽然是神话故事，但它又不是杜撰的，原因就是秦人的鸟图腾意识在里面。因此看来，陈宝故事的要害不在杜撰，也不在于秦文公对这个现象不理解，而在于秦文公从图霸天下需要出发，把这种自然现象和本族的图腾联系了起来，认为这是吉祥之雉，是神鸡（鸟）从天而降，于是便在陨石坠落的地方建立祠来祭祀这种神鸟。汉承秦制，从《汉书·郊祀志》的记述来看，“陈宝祠自秦文公至今，七百余年矣，汉兴，世世常来”，以至于西汉期间，每年皇帝都要亲往祭祀陈宝。“唯雍四畤，上帝为尊，而光景动人民唯陈宝”。显然，西汉时，人们对宝鸡神的祭祀盛况远远超过了四畤对上帝的祭祀。“陈宝祠”、“宝鸡神”、“祠鸡台”、“斗鸡台”的地名文化现象以至于到唐至德年间又把陈仓改为“宝鸡”，足见秦人远古的鸟图腾思想影响之深远，传承之久远。这种独特的畤文化内涵所包含的秦族源文化信息是考古学文化中无法替代的。

另外，我们在探讨秦人文化和图腾崇拜的崇神文化现象时，提出陈宝祠具有宗庙文化性质，后来有学者对此提出了不同看法[8]。笔者认为，西畤也罢，鄜畤也罢，直至陈宝祠，的确不是宗庙。马承源先生在《何尊铭文和周初史实》一文中说：“营建宅都，首要的是宗庙。《说文》邑部：‘有先君之旧宗庙曰都。’《左传·僖公十年》曰：‘有宗庙谓之国。’”这就向我们提出了一个问题，如此看重受封之国的秦人，平王封国后，岂敢僭越周礼在国都敢不设宗庙？但秦人立国初期在都邑建设中，确也不曾设置宗庙，如犬丘、千、千渭之会、平阳都邑都是如此。但这并不等于秦人不祭祀先祖。我们说宗庙是祭祀先祖的场所，并且古代的宗庙并不奢华。如秦人所置六畤中的西畤、鄜畤、畦畤都是祭祀白帝的，而白帝就是秦人先祖少昊，这里面的宗庙模式和性质显而易见。而位于都邑陈仓城之北阪的陈宝祠，按《括地志》

所述陈宝祠当在陈仓城中的位置看，其宗庙的性质更加明显，所奉祀的是秦人图腾之鸟类——神鸡，而秦人图腾鸟又是秦人先祖伯益的同名词，则陈宝祠的宗庙功能亦是明显的。不仅如此，我们还知道，古代图腾、祭祀和战争一样被视为头等大事。秦立国初期，即平阳封都之前，是不建宗庙的，但祭祀活动是在进行的。而自秦文公置陈宝祠之后，其祭祀规模大大的超过了诸畤的祭祀。这在透露出陈宝祠宗庙性质的同时，亦反映出了秦人文化和商周文化在此期间的区别，为上溯秦族源提供了又一实证。当然秦人徙都雍后始建宗庙，是秦人宗庙祭祀的转折，但这并不能消弱陈宝祠的意义及其文化影响。

秦族源问题的再回味

秦襄公所置西畤，秦文公所置鄜畤，秦献公所置畦畤，祭祀的对象都是白帝，而白帝就是秦人始祖少昊。少昊是古老的东夷族分支的一个首领，显然秦族源于东方在这里是成立的。不仅如此，我们还清楚，畤文化是秦人独创的，秦人虽然附属于夏商周，和商周文化有许多相似之处，但商人和周人的文化特征中并没有祭畤这种方式，这就十分明确地界定出了秦文化和商周文化的区别。秦人固然承袭了商周文化，但又有别于周文化，因为他们的族源不同，图腾对象和祭祀方式也不同。秦人独特的祭祀方式就是充分证明。

陈宝祠的祭祀方式和内容是秦人古老的鸟图腾意识在秦立国初期的再现。它所奉祀的对象是鸡，鸡是秦人始祖少昊以二十四种鸟命名的其中之一——雉。既然雉（鸡）在秦始祖少昊以二十四种鸟命名的氏族之中，而鸟又是古老的东夷族集团的共同图腾，那么秦人自然属于东夷族集团，秦人自然源自东方。“陈宝祠”是祀神鸡的场所，它的作用近似宗庙，而又远远地超过了宗庙。这种祭祀方式是周文化中不曾有过的，反映出秦文化和周文化在此期间的区别，说明了秦族源和周族源的不同。

注释：

[1] 刘明科：《雍地——秦人畤文化中心论》，《宝鸡社会科学》1995年第6期；《人文杂志》1998年增刊。

[2] 拙作《先秦都邑陈仓城及秦文公秦宁公葬地刍论》，《秦文化论丛》第三辑，西北大学出版社1994年版。

[3] 参见田亚岐《秦汉置畤研究》，《考古与文物》1993年第3期。

[4] [5] 苏秉琦：《苏秉琦考古学论述选集》，文物出版社1984年版。

[6] 李炳元：《戴家湾遗址的发掘》，《宝鸡重大考古文博记实》（宝鸡文史资料第十六辑）。

[7] 高次若、刘明科：《关于千渭之会都邑及其相关问题》，《秦俑秦陵研究动态》1993年第4期；《周秦文化研究》，陕西人民出版社1998年版。

[8] 徐卫民：《秦都城研究》，陕西人民教育出版社2000年版。

秦人政治文化的特色

王世荣*

政治文化是政治学的一个重要范畴。1956年，美国著名政治学家加布里埃尔·阿尔蒙德在《比较政治学论》中首先提出了“政治文化”这一概念，并形成了一定的分析框架，他认为，政治文化是政治体系的心理方面，每个政治体系都表现为一个特定的政治行为模式，这种特定的模式便是政治体系的政治文化，从个人看政治文化，是个人对政治行为和政治评估的主观倾向。我国学术界认为政治文化就是一个国家中的阶级、民族和其他社会团体，以及成员，在一定生产方式基础上，于一定的经济、政治、文化的历史和现实的环境中形成的关于政治生活的思想观念、心理倾向和价值倾向的总和。[1]虽然政治文化这个概念出现比较晚，但是政治文化作为一种政治现象和文化现象从人类社会出现阶级、国家和政治生活以后就已经存在了。政治文化概念的提出，对我们研究政治历史和现实提供了一个新的视角。

从政治文化的角度看秦文化，有如下四个重要特色，即积极进取的精神状态、务实功利的价值取向、崇尚法制的政治意识、变革制度的理性自觉。

一、积极进取的精神状态

秦人政治文化的首要特色是积极进取的精神状态，这从秦人发展史上可以证明。相传秦民族最早兴起于中国东海之滨，因战乱，被周人驱赶至今陇西天水一带。西周晚期国力衰微，为了抵御西北戎狄侵略而重用秦人，秦人遂得以发展之机。公元前770年秦襄公护送周平王东迁洛邑有功，受封诸侯，名义上成为与齐、晋平等的大国。公元前659年，秦穆公上台，多方收揽人才，重用百里奚，经数年秦晋战争并扩大战果，消灭了十二戎国，开地千里，独霸西戎。公元前359年，秦国用商鞅变法，加强秦的国力，成为各国畏惧的富强国家，为秦的帝业开辟了道路。公元前246年秦王嬴政立，公元前230年首先灭韩，此后九年之间，先后灭了赵、魏、楚、燕、齐。公元前221年统一中国，建立了中央集权制的大秦王朝。它把黄河中下游、长江中下游和珠江流域，基本上统属于一个政权之下，形成了自商朝以来最大规模的统一局面，对中华民族的发展和繁荣做出了不可磨灭的贡献。秦自商鞅变法起，立志改革，励精图治，广招人才，征战伐谋，用了138年时间，终于扫平各诸侯，成就帝业。秦人之所以能在政治上取得如此辉煌的成就，与秦人的进取精神有直接的关系。

司马迁在《史记》中评论说：“秦孝公据殽函之固，拥雍州之地，君臣固守而窥周室。

* 王世荣：宝鸡文理学院政法系副教授。

有席卷天下，包举宇内，囊括四海之意，并吞八荒之心。”“秦王续六世之余烈，振长策而御宇内。吞二周而亡诸侯，履至尊而制六合，执捶拊以鞭笞天下。威振四海，南取北越之地，北筑长城而守藩篱，却匈奴七百余里，胡人不敢南下而牧马，士不敢弯弓而报怨。”[2]这是对秦人进取精神精辟而生动的描写！

秦起初是游牧民族，在经济、文化及典章制度方面与楚文化、鲁文化等地域文化相比并不占优势，为什么能取得如此辉煌的成就，这一直是历史学家探讨的一个热点问题。实际上在中国历史上还有蒙古人入主中原建立元朝、满族人战胜汉人建立清朝，世界史上有德意志人战胜罗马人等落后民族战胜先进民族取得统治地位的事实。美国是一个只有二百余年历史的年轻民族国家，现在却成为全球最发达的超级大国，而历史悠久、文化发达的古老民族和国家却仍然处在发展中国家的行列或者成为美国的随从，这种现象作何解释？

实际上历史和文化愈悠久的民族，虽然蕴藏着发展的巨大潜力和资源，但是历史和文化高度发达也会产生巨大的优越感，思想框框也就比别人多，反而放不开手脚。历史拖住了现实的后腿，死人缠住了活人的灵魂。落后民族、新兴民族历史短，文化落后，没有多少思想框框，又不大受因袭因素的制约，往往能够轻装上阵，反而进取精神更强一些，自知落后，就善于向别人学习，反而后来者居上。人类历史就是多民族竞相发展，不断有落后民族赶超或者战胜先进民族，才使人类历史书写出波澜壮阔的动人乐章。这是文化发展与历史进步的二律背反，也是重要的历史规律。

秦人生产方式落后，但他较早进行了封建制度改革，打破贵族等级界限，采取奖励耕战等措施促进生产力发展，增强了军事力量。在用人方面，秦穆公使用百里奚，秦孝公起用商鞅，秦始皇重用李斯。百里奚出身奴隶，商鞅是没落贵族，李斯出身也不高贵，在秦国却得以展示才华，秦国也因得以利用这些贤能之士而变得日益强大。虽然后来商鞅被车裂，李斯也有过被驱逐的危险。表明在用人问题上，也存在阶级斗争和政治斗争，但与楚国的屈原相比，在秦国知识分子的命运还要好得多。用人上的大度，表明秦人的进取精神和秦文化的包容性、进步性。能不能接纳新的思想和新的人才，是检验一个民族政治文化是否先进、有没有发展前途的重要标准。

二、务实功利的价值取向

春秋战国时期既是中国社会由奴隶制向封建制变革的历史时期，也是中国文化群星灿烂百家争鸣的重要时期。从政治文化角度看，出现了重视德治和王道的儒家，讲兼爱、非攻、尚贤的墨家，主张变革、以法治国的法家，主张无为而治的道家，擅长外交伐谋的纵横家，以及博采众家之长的杂家。可以说这些政治哲学就政治智慧而言，都是中华民族政治文化宝库的珍品，对民族进步发展产生了深远的影响。但是对于当时社会发展而言，并不是每一家思想都是救世良方。实际上诸侯国对待它们的态度是不一致的，儒家学说产生于周文化底蕴深厚的鲁国，有浓厚的伦理色彩。道家产生于楚国，具有明显的保守色彩。墨子出生一说是宋，一说是鲁，他反映的是工商业者的理想，兼爱主张有空想性，非攻主张有保守性。这些主张都不符合秦国统治者开拓疆土、统一国家的政治需要。秦人最后选择法家思想作为基本的治国方略，吸收了墨家尚贤尚同思想，直接重用了张仪等纵横家，而杂家的代表人物吕不

韦本身就是秦国的丞相。从秦国对政治思想的选择性可以看出，秦人政治文化具有明显的务实和功利色彩。

春秋时期儒家是显学，道家思想次之，到了战国时期，法家学说崛起，以德治国与以法治国成了争论的焦点。商鞅变法之初，就有过一场大辩论，争论的关键是旧的礼治德治还要不要维持，最后是法家思想取得了决定性胜利。商鞅主张"治世不一道，便国不法古"[3]，这是一种历史进化论思想，而"便国不法古"的主张明显带有务实功利色彩，用现在的话讲就叫实事求是，与时俱进。对于秦国人来说，我不管你讲的道理是深还是浅，有没有文化底蕴，只要能达到富国强兵、能在战争中取胜就是好的主张。商鞅变法鼓励成年男子们分家，设立二十级军功爵位，按军功大小给以不同的爵位和田宅，并贬抑没有军功的宗室贵戚。这在秦国政治斗争中要担很大的风险，被指责不仁不义之举。但他的主张符合秦国的发展要求，秦孝公还是支持并积极推行了他的变法主张。

秦国被敌国斥为"虎狼之国"、"不讲信义"，秦用张仪到处游说，今天跟这个国家结盟，明天拆散那个国家建立的同盟。用欺诈手段，玩弄权术，耍尽阴谋诡计，就连文艺复兴时期主张君王应该是狮子和狐狸的意大利思想家马基雅维利大概都会自愧不如。

秦人对政治哲学的研究当然还没有达到把政治与道德彻底分家的水平。但在政治和战争的激烈斗争中，已经完成了政治学领域最深刻的革命性变革。从本质上讲，政治家是现实主义和功利主义者，而道德家则是理想主义和唯美主义者。政治家在于推动社会和历史的进步，道德家在于追求社会的完善和人性的纯洁。在和平时期，教育家、宗教家、道德家的作用日显。而革命时期则需要务实的思想家和功利政治家。秦国政治家与法家思想家的联姻，体现了秦人政治文化的务实和功利色彩，这是当时中国历史发展的必然性选择。

价值观是文化的深层结构，对人们的行为有很大的导向作用，秦人选择实用功利作为价值取向。这种价值观有淡化道德作用的片面性，但在当时不失为明智现实的价值选择，并对中国人的文化心理结构的形成起了很大的作用，从而解放了生产力，推动了历史发展。中国文化的特质是功利论与道义论的结合，而不纯粹是儒家主张的道义论，中国人的实用理性就是明证。正因为如此中国文化才没有陷入空谈道义的理想主义和禁欲主义。这是中国文化生命力的源泉，也是解开中华文化在中世纪如此繁荣历史之谜的一把钥匙。[4]

三、崇尚法制的政治意识

中国历史上的确存在儒法斗争，儒家从性善论出发，主张以德治国；法家从善恶论出发主张以法治国。法家以为个人对利益的追求是无穷尽的，而且个人利益与他人的利益以及社会整体利益也会有矛盾，就应该给个人利益的追求限制一定的界限。在法家看来这个界限就是法，以法制利是法家思想的一个重要特征。

商鞅从社会治乱角度，阐明了法制的重要性。他认为处于兼并时代的百姓，朴实品质已经丧失，要想使其行为纳入正轨，只能依靠法律约束。他在《商君书·开塞》一文中说："民忧则思，思则出度；乐则淫，淫则生佚；故以刑治则民威，民威则无奸，无奸则民安其所乐。以义教则民纵，民纵则乱，乱则民伤其所恶。吾所谓利者，义则本也；而世所谓义者，暴之道也。夫正民者，以其所恶，必终其所好；以其所好，必败其所恶。"

韩非是法家思想的集大成者，其学说以专制主义中央集权理论为核心，代表新兴地主阶级的政治和经济要求。他强调君主必须把法、术、势三者结合起来，缺一不可，形成了完整的法治理论。他的著作《孤愤》、《五蠹》传到秦国，秦王读后大加赞赏。虽然他入秦后遭人陷害，死于狱中，但他的法治思想还是作为治国方略，在秦国得以推行。秦统一全国后，贯彻“法令由一统”的原则，“始定刑名，显陈旧章，初平法式，审别职任，以立恒常”，[5]确立了法治。

韩非指出，统治者与老百姓的关系是建立在利害关系的基础上的，所以主张以法治国。他在《韩非子·六反》中说：“君上之于民也，有难则用其死，安平则尽其力”。故明主对老百姓“不养恩爱之心，而增威严之势。”统治者在打仗时让老百姓替他卖命，在平常让老百姓供养他们，因此，必须用暴力、用权威加以治理。韩非深刻地看出了法律包含的内在利益冲突，主张依法治国就把人们的功利心规范在符合封建统治者阶级利益的范围内，从一定意义上揭示了封建法制思想的阶级本质。

秦人崇尚法制，完全是从功利角度考虑的，因为只有依靠法制，才能达到迅速富国强兵的政治目的。商鞅先在魏国求仕，因得不到魏惠王信任而离开魏国。入秦后，受到秦孝公重用，由左庶长、大庶长升为大良造（相当于相国兼将军)。秦孝公六年（公元前356年）和十二年（公元前350年），两次进行变法改革。变法的主要内容是：废井田，开阡陌，承认土地私有合法；重农抑商，奖励耕织；颁布度量衡标准，统一度量衡，奖励军功，废除世卿世禄制；公布法令，宣布贵族犯法与庶人一样要受制裁；推行县制，以君主直接任命的官吏取代世袭贵族；革除戎狄旧俗，禁止父子、兄弟同室居住。为了推行变法，提出了“以刑去刑”的严刑峻法理论。新法推行第一年内，秦国有数千人反对，“行之十年，秦民大悦，道不拾遗，山无盗贼，家给人足。民勇于公战，怯于私斗，乡邑大治”[6]。

从出土的云梦秦简看，截止秦始皇三十六年，除《六律》以外，有正式名称的法律、法令就有近三十种。如《田律》、《厩苑律》是关于农田水利、山林保护、牛马饲养方面的法律；《仓律》、《金布律》、《藏律》是关于国家粮食物资贮存、保管、发放和货币流通、市场交易方面的法律；《徭律》、《司空律》、《屯表律》、《戎律》是关于徭役征发、工程兴建、刑徒管理方面的法律；《置吏律》、《除吏律》、《中劳律》、《除子弟律》、《军爵律》、《效律》和《内史杂》是关于官吏任免、奖惩、职责及军爵赏赐方面的法律；《游士律》、《傅律》是关于户籍管理方面的法律；《公车司马猎律》是关于狩猎的法律；《传食律》、《行书》是关于驿站传递文书的法律；《工律》、《工人程》、《均工》是关于手工劳动者及劳动量计算的法律。这些法律几乎涵盖了政治、经济、军事、文化以及人们的政治行为等所有方面，在中国法律史上有着突出的地位，对中国封建社会的法制建设产生了深远的影响。[7]可见秦人推崇法治思想，不仅在理论上有建树，而且在法制实践中做出了独特的贡献，这也是秦人开拓、务实精神的又一体现。

法家主张以法治国思想在当时有一定的进步意义，但他是建立在封建专制主义基础上的，与现代建立在民主平等政治基础上的依法治国的思想有很大的区别，但在当时提出这一思想已经是很先进的政治智慧了。秦人推崇法制，却淡化道德的作用，因此贾谊在《过秦论》总结秦灭亡的教训时说：“仁义不施，攻守之势异也。”后来的统治阶级实际上是把依法治国与以德治国结合起来，表明政治上的进一步成熟。但秦人当时接受依法治国作为治国方

略，对稳定发展起了很大作用。对秦国来说，当时要整合多种社会力量，要使用强力推行自己的政策和主张，法律的作用就显得尤为突出。

历史是片面性发展，我们不应苛求古人。

四、变革制度的理性自觉

从秦国发展的历史来看，秦穆公、秦孝公都曾经积极进行变革变法，以商鞅变法影响最大。而秦始皇统一中国以后，推行郡县制为中心的封建政治和社会制度。秦以后各王朝，虽然在制度方面有一定的发展和完善，但基本的制度框架还是延续了秦制，秦人在制度创新方面表现出的理性自觉在中国历史上是有突出地位的。

白寿彝先生在评论商鞅变法的意义时指出：变法采取的奖励耕战等措施，“都是以行政的力量促进奴隶阶级和地主阶级间的消长，并促进新生产力和封建土地所有制的发展”[8]。可见，秦实现变法，不仅是权宜之计，他是用新的生产关系和上层建筑取代旧的生产关系和上层建筑，是一场深刻的革命性变革。唯有如此，才能持久地推动生产力和社会稳定发展。而其他诸侯国没有进行类似的深刻变革，旧制度依然束缚着人们的手脚，所以秦人胜就胜在制度的变革方面，胜在变革制度的理性自觉精神上，可见制度创新具有根本性和全局性。

秦始皇统一中国以后，采取了一系列巩固统一的措施。政治上废封建，置郡县，“建皇帝号，立百官之职”，使“海内为郡县，法令由一统”，创立了封建专制主义中央集权的政治体制。在经济上，颁布了“令黔首自食田”的法令，在全国范围内确立了封建地主阶级土地所有制；修驰道，筑水渠，统一车轨，统一度量衡，统一货币，统一文字，为经济文化的发展开辟了道路。思想上，严禁私学，“焚书坑儒”，“以吏为师”，实行文化专制主义，以加强对人们的思想控制。这些措施的实行，在当时对促进统一国家的经济文化发展和加强各民族之间的融合起了很大作用。

在政治制度方面，首创皇帝制度：包括皇帝的名号制度，皇帝行使权力的朝议、朝令、奏事制度，内廷制度。中央和地方行政管理制度：中央行政管理体制——三公九卿制，地方行政管理体制——郡县制。官吏任用管理制度：以忠君、德才为选官标准，实行奉禄制度，国家统一调动，严格奖惩制度。御史监督制度：设置了以御史大夫为首的从中央到地方的监察机关，主要职权是正法度，掌制律令；纠弹违失，察举非法；考课百官，荐举人才；治理大狱，审理疑案。军事制度：皇帝是军队的最高统帅，握有军队的最高指挥权、调动权、军官任免权，严格执行符玺制度，中央常管军事的是位列三公的太尉和列卿的卫尉、中尉，地方上有郡尉，重新划分武装力量，实行征兵制。法律制度：“明法度，定律令”[9]，结束了战国以来“律令异法”的局面，主要内容包括：保护封建土地所有制，强迫农民缴纳贡赋和从事无偿的劳役，维护地主阶级对农民的政治压迫。[10]这些制度中，尤以推行郡县制意义最大。郡县制跟两周封国制不同，其一，封国的君位和贵族职位是可以世袭的，而郡县制的首长可以随时由朝廷任免；其二，郡县必须直接接受朝廷的命令和监督，而封国的王朝却不一定。郡县制是适应封建专制政体之要求而出现的，对封建社会的政治体制有突出的影响。这些政治制度的创立，标志中央集权君主专制制度的确立，在中国政治制度发展史上是一个重要的里程碑。

虽然秦人创建的政治制度不是很完善的，比如太强调中权集权，忽视地方积极性的发挥，用暴力解决意识形态问题，强调法制和军事统治，忽视德治，缺乏柔性和灵活性等，但对当时社会发展却发挥了积极作用，这是历史学家公认的。秦人在创建制度中表现出的创新精神和理性自觉也表明秦人政治文化的生命力，是值得肯定的。

秦人政治文化在当时具有一定的独创性和先进性，而且在秦统一中国的历史中发挥了突出的推动作用。但是秦王朝建立不久便被农民起义的硝烟吞没，有人便得出结论说秦文化也是短命的，没有生命力，不值得借鉴，我以为这种看法有失偏颇。秦灭亡有其深刻的社会历史原因，秦经过激烈的兼并战争统一中国，创立了中央集权的封建制度，但各种社会矛盾和政治矛盾并没有得到解决，也不可能在短期内得到解决，从政治上统一，到经济上、文化上以及民族的统一，需要一个漫长的过程。新制度完善有一个过程，人们对新制度适应也有一个过程，而秦王朝则急于求成，用高压政策来强行整合社会力量，企图缩短这个过程或者纯粹就不要这个过程，反而激化了社会矛盾，从而导致了秦王朝的短命。从历史上看，凡经过长期动荡而建立的王朝，历史都不会久远，像经过南北朝分裂战争后建立的隋朝是短命的，经过近代军阀混战建立的国民党政权也是短命的，就像大地震之后，还会有余震一样，是不可避免的，这就是历史的辩证法。秦文化的进取精神和理性精神，给周文化注入了新的活力，并最后发展为秦汉文化，对汉民族的形成以及文化发展和成熟做出了不可磨灭的贡献，历史可以成为陈迹，但有生命力的文化精神却可以代代相传。

秦人政治文化的这些特点，无论功过如何，它们都已经融入中国政治文化的历史长河之中，成为中华民族政治智慧和传统的一部分，今天研究它不仅有学术意义，而且对于中华民族走向未来，实现民族复兴的伟大斗争也是有借鉴意义的。

注释：

[1] 王邦佐等主编《新政治学概要》，复旦大学出版社，1998年第331－332页。
[2]《史记》，中州古籍出版社，1991年版第98页。
[3]《商君书·更法》。
[4] 王世荣《法家功利主义及其历史命运》，《宝鸡师范学院学报》1990年第3期；《文汇报》，1991年12月18日。
[5]《史记·商君列传》，参见张岂之主编《中国思想史》，西北大学出版社，1993年版第80－81页。
[6]《史记·秦始皇本纪》。
[7] 钱大群主编《中国法制史教程》，南京大学出版社，1987年版第112－113页。
[8] 白寿彝主编《中国通史》，上海人民出版社，1980年版第98页。
[9]《史记·李斯列传》。
[10] 史远芹：《中国政治制度史》，中共中央党校出版社，1995年版第35－46页。

弘扬炎黄文化“与时俱进”的精神

陈伯强*

一、炎黄文化对“与时俱进”理念的表述及其传承

有关炎帝、黄帝的传说，究竟是关于人的传说还是神的传说，这需要深人的研究和严谨的论证。然而，形成了传说的本身就已经是一种文化现象、文化形态。炎黄文化作为一种文化现象、文化形态是确实无疑的，并深刻地影响着汉民族的生存和发展。它是中华民族文化的源头。它的内涵十分丰富，许多内容和形式至今仍然有着理论上和实践上的重要意义。尤其是“与时俱进”的理念，是中华民族文化源远流长的重要原因，特别需要发扬光大。

“与时俱进”这个理念生动地体现在远古传说里关于炎帝神农氏创农耕、开市场、尝百草、兴医药并为之献身的开拓创新的实践活动中，也生动地体现在远古传说里关于黄帝轩辕氏创舟车、建房屋、制衣裳、造文字、教人伦的开拓创新的实践活动中。这个理念在理论上的表述，较早见之于《周易·乾卦》提出的“天行健，君子以自强不息”。意思是说，天的运行刚强劲健，君子也应如此不停地自我奋发图强。又指出：君子“终日乾乾，与时偕行”。乾，指积聚沛然刚健的阳气而成的天，意思是说，君子应如天之健强振作不已，具有追随时光向前发展的精神。《周易·丰卦》中还指出：“日中则昃，月盈则食；天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎?”意思是说，太阳正居中天必将西斜，月亮圆满盈盛必将亏蚀；天地自然中的盈满亏虚，都是伴随时间的变化而更替着消亡与生息的，作为人就更应该具有这种精神。[1]古人从对天体运行和社会变动的长期观察中感悟到人的思想和行为应该“与时偕行”、“与时消息”，这是很合乎情理的。太史公司马谈对黄老学术作过如下概述：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”[2]虽然司马谈这里总结的是汉初以黄老之学为基础的新道家思想，但就上述炎帝、黄帝创农耕、教人伦等实践活动看，从黄帝、炎帝都率部落由陕西沿黄河向山西、河南、河北的大迁移的实践活动看，以及从黄帝同炎帝之间由战争到和平的大变动的实践活动看，炎黄时期的哲人从大量的、长期的社会实践中产生和形成“与时迁移”的理念，也应该是无疑的。司马谈所说的“与时迁移”，显然与《周易》中所说的“与时偕行”、“与时消息”的理念相一致，都是指圣贤君子所思和所为应随着时间的推移和事物的变化而有所进取，有所创新，而不能墨守成规，停滞不前，无所作为。

* 陈伯强：福建师范大学经济法律学院教授。

在中国文化里，“与时俱进”与“开拓创新”是修身养性中同一级别的两个重要德目。“与时俱进”才能“开拓创新”，反之亦然。两者互为因果，互相包涵。因此，使用“与时俱进”一说时，就兼含着“开拓创新”之义。犹如司马谈所说的“与时迁移，应物变化”，后句指顺应事物的变化而变化，即顺应时势有所进取、有所创新，而这层意思已经包含在“与时迁移”的内涵之中。《周易·系辞》中指出：“日新之为盛德。”意思就是说，圣贤君子的“德”就在于变化不息，不断更善，与时俱进，开拓创新。[3]黄老以来，许多文典都发挥了炎黄文化中的上述理念，并定位为君子为人处事、修身养性的至要精神、态度和德行。例如，《礼记·大学》中说：“汤之盘铭曰，苟日新，日日新，又日新。”《隋书·杨约传》中说道：“自古贤人君子，莫不与时消息以避祸患。”宋代思想家何坦在《西畴老人常言》中讲：君子必“循序而进，与日俱新。”《二程集·河南程氏遗书》中提出：“君子之学必日新”，要有“扩前圣所未发”的精神和态度。[4]这些名句格言与炎黄文化中“与时偕行”、“与时消息”和“与时迁移”的理念一脉相承，都是倡导“与时俱进，开拓创新”精神的。同这种理念对立和相反的是“与时沉浮”或“与世俯仰”。指的是因循守旧，随波逐流，随俗应付。韩愈曾指出：“用功深者，其收名也远，若皆与世沉浮，不自树立，虽不为当时所怪，亦必无后世之传也。”他认为：“能者非他，能自树立，不因循者是也。”他的学生问他：圣贤的书、文辞各不相同该学什么？他答道：“师其意，不师其辞。”意思是要学其精神，加以运用，而不可只背诵其辞句。[5]在传统思想道德修养中，仁人志士、贤达君子都十分重视“与时偕行”、“与时消息”、“与时迁移”的修练，而不齿于“与时沉浮”、“与世俯仰”，要求自己用功深人而有所建树，开拓创新而决不因循蹈袭前人轨辙。到了现代，“与时俱进”成了我国的一条成语。这依然是对炎黄文化中“与时偕行”、“与时消息”、“与时迁移”理念的传承。梁实秋在散文《盆景》中写道：“我多年来飘泊四方，所见盆景亦夥，南北各地无处无之，而技艺之精则均与时俱进。”[6]这是说，好的盆景制作者懂得，人们对盆景的玩赏水平是不断提高的，因此栽植盆景的技艺也必须与时俱进。

炎黄文化开辟的中华文化的先河，凭着与时俱进的理念，流淌到了21世纪。2001年，江泽民在“七一”讲话中提出了一个极为重要的命题：“马克思主义具有与时俱进的理论品质。”[7]使用“与时俱进”来表述马克思主义的理论品质，可谓用词精确贴切，用意殚精极虑。它既使马克思主义的理论品质得到深刻的揭示，指明了我们对待马克思主义应有的正确态度，又使炎黄文化中“与时偕行”、“与时消息”和“与时迁移”的理念承继下来的“与时俱进”的理念获得了最新的时代精神。用“与时俱进”这个理念来描述马克思主义的理论品质，深刻地表现出马克思主义与中国传统文化的相融性、互补性。犹如当年毛泽东用中国传统文化中“实事求是”这个理念来表述马克思主义的思想路线那样，使马克思主义更具中国特色，更为中国广大人民所接受，使我们的干部更清楚应该以什么态度对待马克思主义。

综上所述，可以说始于炎黄文化的中华文化之所以能世代相传而经久不衰，非常重要的一个原因就在于它本身所固有的“与时俱进”的理念。凭着这种理念，汉民族、中华民族数千年巍然屹立于世界民族之林。凭着这种理念，当代的炎黄子孙、当代的中华民族正在阔步前进，开创一个崭新的盛世。

二、弘扬炎黄文化“与时俱进”的理念，进一步贯彻落实好党的思想路线

江泽民“七一”讲话中阐述的“三个代表”的重要思想是炎黄文化在中国文化发展中的最新成果、最新形态。它涉及许多方面，最重要的还是党的思想路线。江泽民2002年5月视察四川时指出：“在新的历史条件下，必须坚持解放思想、事实求是的思想路线，做到与时俱进、开拓进取。”他还强调指出：“解放思想，实事求是，与时俱进，开拓创新是马克思主义活的灵魂，也是我们适应新形势、认识新事物、完成新任务的根本思想武器。”[8]我们研究和弘扬炎黄文化中“与时俱进”的理念将促进我们贯彻和落实好“三个代表”的重要思想，尤其是贯彻和落实好党的思想路线。

首先，炎黄文化“与时俱进”的理念要求我们以正确的态度对待外来文化，包括以正确的态度对待马克思主义

马克思主义的理论品质并不来源于中国传统文化，而是由它自身的科学性、先进性和开放性这些本质属性决定的。然而，它与中国传统文化中“与时俱进”的理念有相通之处。炎黄文化中固有的“与时偕行”、“与时消息”和“与时迁移”等理念，包含着要以正确的态度对待自身和以正确的态度对待其他文化。这种态度就是，既是继往传承的，又是进取发展的；既保持自身好的特点，又开放吸取外来好的东西。正因为如此，才使黄老之学以后，出现了以孔子为代表的儒学、以董仲舒为代表的经学、以朱熹为代表的理学等等，可谓源远流长，生生不息，不断地与时俱进、开拓创新。也正因为如此，唐朝吸取了外来的佛教，促进了中国哲学的发展，明、清时期吸取了传教士传播的西方科学技术，培育了中国第一代科技人才。最为有意义的是，到了现代，中国的先进知识分子接受了马克思主义，并使之中国化，形成了深刻影响中国历史发展的毛泽东思想、邓小平理论以及“三个代表”的重要思想。由此可见，以炎黄文化中已有的“与时俱进”的理念、精神、态度来正确对待马克思主义，就能够使马克思主义在中国发挥最大的价值、最大的功效。反过来说，马克思主义内在的本质因素也要求我们以正确的态度对待它。马克思主义强调理论联系实际，强调依据时间、地点和条件的变化灵活地运用马克思主义的基本原理和原则，反对脱离实际的经验主义和教条主义。我们弘扬炎黄文化“与时俱进”的精神，恰好是符合马克思主义的要求的。

其次，“与时俱进，开拓创新”的理念与“解放思想，实事求是”的思想路线有着十分重要的联系

“解放思想、实事求是”和“与时俱进、开拓创新”存在什么关系呢？“解放思想、实事求是”是为了“与时俱进、开拓创新”，也必须落实到“与时俱进、开拓创新”上去。也就是说，贯彻“解放思想、事实求是”的思想路线，必须做到“与时俱进、开拓创新”。二者具有途径与目的的辩证关系。

1978年邓小平倡导“解放思想、实事求是”，是针对当时不少同志的思想还处在僵化或半僵化的状态。他尖锐地指出，不解放思想，我们党“就不能前进”，我们党的“生机就停止了”。他指出，只有解放思想才能使我们国家“摆脱贫穷落后的状况”，并进一步“超过国

际先进水平”。显然，他强调解放思想是有很强的目的性的。如果为解放思想而解放思想，那么“解放思想”又有什么意义呢？所以邓小平多次讲：“解放思想必须真正解决问题……使我们的步伐快一些，使生产力发展快一些，使国民收入增加快一些，把领导工作做得更好一些。”[9]关于“实事求是”，在延安整风时毛泽东作过精辟的解释：“‘实事’就是客观存在着的一切事物，‘是’就是客观事物的内部联系，即规律性，‘求’就是我们去研究。我们要从国内外、省内外、县内外、区内外的实际情况出发，从其中引出其固有的而不是臆造的规律性，即找出周围事变的内部联系，作为我们行动的向导。”[10]显然，“实事求是”是个认识阶段，是指导我们去了解和掌握客观规律的。我们也不能停留在这个认识阶段上，而必须进一步在实践中去开拓创新，去成就新的事业，否则“实事求是”也就失去了实际意义。正如江泽民所指出的：“解放思想、实事求是的目的，就是为了使我们党和国家的事业不断适应国情与时代、形势与任务的要求而向前发展，始终兴旺发达。”[11]可见，贯彻党的思想路线就是为了使我们党“与时俱进、开拓创新”。贯彻党的思想路线，应该和必须落实到“与时俱进、开拓创新”上来。“解放思想、实事求是”是我们正确认识客观事物规律性的必由之路，要达到的目的则是“与时俱进、开拓创新”。两者是辩证统一的。

把“解放思想、实事求是”和“与时俱进、开拓创新”联系起来、统一起来加以理解，有十分重要的意义。它将帮助我们更全面、更深刻地把握和贯彻党的思想路线。在当今国内外时势急剧变动的新的历史条件下，在我们面临新形势下出现了许多新情况、新问题的新的历史条件下，我们党员干部特别需要具备并自觉提高“与时俱进”这种极其重要的思想素质和道德素质。这是时代的要求，是贯彻“三个代表”重要思想的要求，是更好地坚持党的思想路线的要求。

复次，党的思想路线本身也是与时俱进的

马克思主义的思想路线最本质的内容是理论联系实际，是具体问题具体分析。我们党幼年时期并没有自觉提出这个问题。土地革命战争时期，毛泽东在1929年起草古田会议决议和1930年发表《反对本本主义》时，才开始明确提出了这个问题。当时提出了“调查和研究”、“没有调查，就没有发言权”等口号。[12]但很可惜，它被当时的党中央指责为“狭隘经验论”。抗日战争时期，毛泽东又在1938年写的《中国共产党在民族战争中的地位》一文中提出“使马克思主义在中国具体化”，在1939年写的《〈共产党人〉发刊词》一文中提出“马克思列宁主义的理论和中国革命的实践相结合”等口号。[13]到延安整风，我们党才完全确立起明确的思想路线，“毛泽东同志用中国语言概括为‘实事求是’四个大字”[14]。正是依靠了这四个大字，我们取得了抗日战争、解放战争、社会主义改造以及初步建设社会主义的节节胜利。但又很可惜，后来我们党犯了造成十年“内乱”的严重错误，最根本的原因就是违背了“实事求是”这条思想路线。“文化大革命”后邓小平复出，力挽狂澜，纠正错误，批判“两个凡是”，在思想路线方面先后提出了“完整地准确地理解毛泽东思想”、“实践是检验真理的标准”等口号，最后概括出“解放思想、实事求是”。[15]从表面上、形式上看，只是在“实事求是”前面加上了“解放思想”四个字，但功力极深，意义极大。十一届三中全会接受了这个思想理论上的创新，完全恢复了党的正确的思想路线。在这条路线指引下，我们取得了举世瞩目的改革开放的辉煌胜利。如今，我们中华民族，我们党，正面临着历史上空前的机遇和挑战，遇到许多新情况、新问题，更需要我们坚持马克思主义的思想路线、

党的思想路线。正是在这样新的历史条件下，江泽民多次论述“与时俱进”、“开拓创新”。2002年5月底，他又强调指出：“贯彻‘三个代表’要求，关键在坚持与时俱进”，强调“坚持解放思想、实事求是的思想路线，弘扬与时俱进的精神，是党在长期执政条件下保持先进性和创造力的决定性因素。”[16]历史证明，党的思想路线的针对性、理论形式也是变化和发展的。我们应把“解放思想、实事求是”和“与时俱进、开拓创新”联系起来、统一起来理解。在历史性时刻提出历史性口号对推动历史性进展举有十分重要的意义。提出“实事求是”这个口号时如此，提出“解放思想，实事求是”这个口号时也如此。进入21世纪，我们党进一步提出了“与时俱进，开拓创新”这个新时代的新口号，必将极大地推动中华民族历史性的大进展，必将再造振兴中华的新的历史辉煌。

注释：

[1]［3］《四书五经·周易本义》，北京中国书店，1985年版第2、4、48页，第58页。

[2]《史记全本新注·太史公自序》，三秦出版社，1990年版第2130－2131页。

[4] 参阅《中国传统道德·名言卷》等，中国人民大学出版社，1995年版第483－485页。

[5]《韩昌黎文集校注·答刘正夫书》，上海古籍出版社，1997年版第207页。

[6]《梁实秋散文集·雅舍》，新疆伊犁人民出版社，2000年版第146页。

[7]［11］《江泽民论“三个代表”》，中央文献出版社，2001年版第165、74页。

[8]［16］参见2002年5月23日、5月25日、6月1日《人民日报》。

[9]［14］［15］《邓小平文选》第二卷，人民出版社，1994年第2版第143、279页，第278页，第42、143页。

[10]［12］［13］《毛泽东选集》，人民出版社，1991年第2版，第三卷第801页，第一卷第109页，第二卷第534、611页。

炎黄文化与西部大开发

杨荆楚*

汉族是世界上最古老的民族之一。从炎黄时期开始，已有数千年的历史。大量的考古和文献资料证实，汉民族的历史、文化从未出现过断层，这在世界古老民族中极为罕见。汉民族有十分丰富的文化遗产和勤劳、勇敢、宽容以及自强不息的民族精神，这种精神在中国现代化过程中，肩负着重大的历史责任。本文就炎黄文化与西部大开发的关系进行探讨，以求抛砖引玉。

一

史前传说中的炎帝（又称赤帝）、黄帝公认为汉民族的始祖。《国语·晋语四》中记载："黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。"故黄帝部落姓姬，炎帝部落姓姜，均起源于黄河上游的青、甘、陕地区，宝鸡是炎帝的故乡。炎、黄部落地域相邻，部落之间世代相互通婚。蚩尤部落起源于江淮荆州一带。炎、黄、蚩尤是当时中华大地最强大的三大部落群。后因气候变化和人口增加，炎帝部落一支向长江流域湘鄂一带迁移。湖南考古发现，距今6500—5000年前，以汤家岗文化为代表，出现了明显的阶级分化，产生了"城市"和"酋邦"，形成了强大的部落联盟，炎帝成为联盟的"酋长"[1]。黄帝部落逐渐向山西、华北平原迁移，从事原始农业，部落联盟日益强盛，黄帝成为联盟的"酋长"。炎帝部落联盟强大后向北方扩展，与黄帝部落集团在河北阪泉发生大战，炎帝部落失败，形成炎黄两大部落联盟。又在涿鹿之野大败蚩尤部落集团，"酋长"蚩尤被杀，炎黄部落联盟更加强大。尧、舜、禹先后成为炎黄部落联盟的"酋长"。夏、商、周的统治者都自称是炎黄的后裔和继承人。历史上所称的"夏族"、"商族"、"周族"或"华夏族"都是汉民族的前身。今天人们所称的"炎黄子孙"，准确地说，汉民族是"炎黄子孙"。近些年来，各地报刊不时出现"炎黄是中华民族的始祖"[2]，引起许多少数民族干部、知识分子强烈的不满。中国是56个民族组成的社会主义国家，中华民族是56个民族的总称或泛称，而不是一个民族实体。许多少数民族都有本民族自己的始祖。如蒙古族尊成吉思汗为始祖；苗、瑶、侗、土家、畲、黎尊盘瓠为始祖等等。将炎黄称为中华民族的始祖，是强加于人，既不符合历史事实，也违反了马列主义的民族平等原则，应当引起新闻单位和学术界的重视。

农业是汉民族形成和发展的经济基础。据《周易·系辞下》记载："包牺氏没，神农氏

---

* 杨荆楚：中国社会科学院民族研究所研究员。

作。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益……神农氏没，黄帝、尧、舜氏作"。[3]说明汉族始祖炎帝时代开始普及农耕。进入湖南的炎帝部落，稻作农耕发展到一定的规模，制陶工艺也相当成熟。考古发掘出6500年前湖南澧县城头山古城、稻田和八十垱礼仪中心遗址，证实了炎帝神农氏时代"日中为市"的传说。[4]陕西古代有发达的农业文明。历史上秦国商鞅变法，废除了奴隶社会的井田制，"重农抑末"，"奖励农耕"。《战国策》记载商鞅"决裂阡陌，教民耕战"。《史记》记述商鞅"为田，开阡陌封疆，而赋税平"。商鞅变法几年后，秦国日益富饶，百姓家给人足，国势蒸蒸日上，为秦始皇统一中国打下了雄厚的物质基础。[5]陕西长安（西安）是十多个王朝的首都，是古代中国著名的政治、经济、文化和商贸中心，陕西保存了汉族大量的珍贵历史文化遗产。

汉族创造了中国古代的农业文明，进入春秋战国时期，东周王室衰败，各诸侯国争雄，思想文化领域日趋活跃，出现了"百家争鸣"。以孔子为代表的"儒家"，以老子为代表的"道家"，以墨子为代表的"墨家"，以韩非子为代表的"法家"等思想派别，都对汉民族的传统文化产生过重要的影响。西汉哲学家、思想家董仲舒提出"罢黜百家，独尊儒术"，为汉武帝所采纳，确立了"儒学"在中国两千多年封建社会的正统地位。历代封建统治者尊孔子为圣人，孟子为亚圣，儒学为"国学"，成为汉民族传统文化的核心和灵魂。儒家主张"德治"和"仁政"，推崇"仁"为最高的道德标准，强调以"忠恕"、"中庸"处理社会关系；提倡"有教无类"，"学而不厌，诲人不倦"，"学""思"结合，对汉族的民族性产生了深刻的影响。

二

在中华大地上，汉族的始祖炎黄最早从渔猎、采集业过渡到农业，而周边其他民族的先民大多从事渔猎或游牧。中国古代强大的匈奴人、突厥人、鲜卑人、羌人、契丹人、女真人等等都是游牧民族。以农业为基础的汉民族，经济、社会、文化发展水平远远高于周边的游牧民族。农业相对渔猎和游牧业，抗拒自然灾害能力较强。所以农业民族经济生活上的自给自足，在一定程度上具有稳定性、封闭性和保守性；游牧民族受自然条件的制约大于农业民族，往往一场大的自然灾害，牲畜大批死亡，大多数牧民一无所有。所以游牧民族普遍具有流动性、不稳定性和攻击性。历史上北方游牧民族为了满足生活的需要，经常用畜猎产品与汉族农业区进行产品交换。如历史上的"茶马互市"、"盐马互市"、"丝绸畜产品互市"等等。他们有时野蛮地侵扰、进攻汉族农业区，掠夺农副产品、生活用品和汉族人口，由此多次引起游牧民族与汉族的民族战争。汉族统治者强盛时，也主动侵扰、进攻北方游牧民族，扩大汉族政权的统治地域。总体上，历史上的民族战争大多数是由北方游牧民族进攻、侵扰引起的。汉族农业区为了防止游牧民族的侵扰，春秋战国时期，一些诸侯国开始修筑长城。秦始皇统一中国后，为了抵御匈奴人的入侵，在各诸侯国原有长城的基础上，修筑了万里长城，以后历代统治者进行维修、扩建和加固，成为人类文明史上的一大奇迹，是汉民族抵御北方游牧民族侵扰的历史见证。长城对北方安全起到了重要的作用，但并不能完全阻止游牧民族的进攻。历史上，北方游牧民族多次攻占长城关隘，进入中原汉族地区。汉武帝曾多次对强大的游牧民族匈奴人发动战争，将匈奴人赶至大漠以北广大牧区，匈奴人逐渐衰落消

失。突厥逐渐兴起，成为北方强大的游牧民族，唐代与突厥多次发生民族战争，以突厥失败而告终。

战争是一把双刃剑，一方面战争加剧了民族之间的仇恨的隔阂；另一方面，战争又加速了民族之间的交流与融合。历史上的陕、甘、宁是民族战争的多发地区，也是汉族农业文化与草原游牧文化的过渡交汇地带。两种不同的民族文化经过长期的碰撞（包括战争）与融合，形成古老的黄河文化、伊斯兰文化和边塞文化，呈现出大西北不同民族文化相互之间的交融与多元性。中国历史上因战乱、戍边、屯田或自然灾害，民族之间出现了三次大迁移，大批少数民族进入中原汉族地区；成千上万的大量汉族移居西部边疆民族地区。因此，中国历史上少数民族的“汉化”和汉族的“胡化”从未间断过。北魏孝文帝（鲜卑族）统一中国北方后，迁都洛阳，下令鲜卑族改汉制、着汉装、学汉文、办汉校，禁用鲜卑语，鼓励鲜卑人与汉人通婚，有力地巩固了北魏政权，加速了鲜卑族的“汉化”。公元907年，北方游牧民族契丹人建立了辽国，与北宋发生多次民族战争。契丹人为了巩固其政权，辽代统治者全面接受汉文化，放弃原始自然崇拜，改信汉族地区的佛教。辽代用汉文雕刻大量石经，河北涿县和北京云居寺是辽代石刻佛经的储藏宝库，有重要的历史文化价值。辽代契丹人用汉文撰写了大量的诗歌、艺术作品和历史著述，契丹人绝大多数被“汉化”，已从历史上消失。[6]

元代蒙古族和清代满族统一中国前，都是游牧民族。进入中原后，都曾经在汉族农区进行野蛮的圈地放牧，引起了农业文明与游牧文化的激烈冲突。1241年，蒙古族统治者进入中原后，搬用落后的游牧经济方式来统治中原发达的农业经济，采取掠夺式的圈地放牧。“王公大人之家，或占民田，近于千顷，不耕不稼，谓之草场，专放孳畜”。蒙古人在陕西恃势抢占民田达十余万顷。[7]严重破坏了农业生产，加剧了社会危机、民族矛盾和政治动乱。1260年，元世祖忽必烈即可汗位，下诏停止圈地，“祖述变通”，提倡儒家的“文治”，仿效“汉法”，笼络重用汉族的知识分子，强化中央集权和蒙古族对汉族农区的统治，在一定程度上缓和了民族矛盾和阶级矛盾[8]。但元代蒙古族统治者，始终对汉族（南人）实行歧视压迫政策，激起了多次汉族农民起义，加速了元朝的灭亡。

1636年，满族皇太极建立了清朝。1644年明亡清兵入关，迁都北京，颁发《圈地令》。满人王公贵族在京畿、直隶掠夺式圈地16万多公顷。在陕西、宁夏、山东、山西、江苏等地也进行过圈地。广大汉族农民被逐出家门，许多人家破人亡，纷纷起来反抗，汉族地区抗清斗争如火如荼。康熙为了缓和民族矛盾，下令永远停止圈地放牧；提倡尊孔崇儒，加封孔子为“大成至圣先师”。满族统治者带头学习汉语汉文，开办学校，开科取士，为汉族知识分子（儒士）开辟了入仕做官的途径。康熙、乾隆是中国历史上有重大作为的皇帝，他们精通汉语、汉文，汉字书法功底娴熟。清代汉学的兴起，大规模地收集编纂汉文书籍，《康熙字典》、《古今图书集成》（十万卷）、《四库全书》（七万九千卷），是古代中国汉文化珍贵遗产的重要组成部分。

元、清两代都是北方游牧民族建立的全国统一的中央王朝，开始都实行圈地放牧，妄图以游牧文化战胜与取代汉族的农业文化。在强大而较先进的农业经济和发达的汉族传统文化包围渗透下，进入汉族地区的蒙古族和满族，不得不接受先进的汉文化，放弃了游牧经济和游牧文化，绝大部分被“汉化”。元初，蒙哥率领十万铁骑攻占云南，至今云南只有几千人蒙古族的后裔，早已失去了游牧民族的特征。清代分散在全国各地的满族“八旗子弟”，基

本上被汉族所同化。无数历史事实证实了马克思的科学论断："野蛮的征服者总是被那些他们所征服的民族的较高文明所征服，这是一条永恒的历史规律"。[9]

三

汉族从始祖炎黄时期开始进入农业社会，逐步形成中华大地上的农业文明。建立在发达的农业经济基础上的以儒家思想为核心的炎黄文化（即汉文化），代表了东方亚洲的农业文明。"儒家文化圈"在世界多元文化格局中占有重要的地位，儒学创始人孔子成为世界著名的历史文化"名人"。16世纪至19世纪，西欧国家由中世纪封建农业社会进入了工业化的资本主义社会；而中国17世纪中叶至18世纪末进入清代的"康乾盛世"，达到了封建农业社会的顶点。传统农业文明具有保守性和封闭性，清王朝长期闭关锁国，以"天朝"自居，封建农业社会由盛而衰。1840年，英帝国主义发动侵华的鸦片战争，在英国坚船利炮的攻击下，腐朽的清王朝不堪一击，被迫割地求和，开放商埠。西方帝国主义列强，不断侵略中国，中国开始沦为半殖民地半封建社会。事实证明，以儒学为核心的炎黄文化，其封闭保守性不能适应工业社会发展的需要。1919年爆发的"五四"运动，青年学生喊出"打倒孔家店"，提倡"民主"和"科学"，开始寻求"富国强兵"、"振兴中华"之路。如何正确认识、对待传统文化与现代化，一直是社会各界关注的重大问题。新中国成立后，以毛泽东为首的老一辈无产阶级革命家，一直在摸索中国由农业社会变为工业强国、实现四个现代化的道路。但在如何对待传统文化上走过不少弯路，严重影响了中国现代化的进程。十一届三中全会后实行改革开放，传统文化、西方文化与改革开放的关系，引起学术界的高度重视。20世纪80年代的电视片《河殇》，全面否定汉民族的传统文化，把近代中国落后挨打全部归罪于传统文化。有少数人主张，只有"全盘西化"才能实现中国现代化。由此，引发学术界的争鸣。不少文章指出："儒家文化圈"的日本和亚洲"四小龙"，都是在坚持本民族优秀传统文化的基础上，经济快速发展，实现了现代化。20世纪90年代初，东欧剧变，苏联解体，许多国家崇信西方，思想文化上接受"西化"，经济采用西方的"休克疗法"，造成国民经济大幅度衰退，广大群众的生活水平急剧下降；"多党制"的西方民主，造成了社会动乱，最终都以失败而告终。中国共产党人根据中国的国情和民族文化传统，抵制和批判"全盘西化"，制定了以经济建设为中心、坚持四项基本原则和改革开放的基本路线，走有中国特色的社会主义道路。国内政治稳定，民族团结，经济连续多年高速发展。国内生产总值20年中增长了4倍多，全国各族人民的生活水平基本上实现了小康。中国的经济奇迹，举世公认。无数事实说明，任何国家和民族，都有自己的优秀的文化传统，否则就不可能自立于世界民族之林。而优秀的文化传统，是一个国家和民族的根基和灵魂，任何国家和民族否定或抛弃自己优秀的文化传统都不可能实现真正的现代化。当前，经济全球化（一体化）和文化多元化是世界发展的历史潮流，任何人将西方的人权观、价值观和民主制强加于人，干涉他国的内政，违反文化多元化的发展规律，都是强权政治和霸权主义的表现，必将遭到世界上大多数国家和民族的反对而彻底失败。

中国有数千年的农业文明史，炎黄文化创造了东方农业文明。虽然某些方面存在不利于现代化的历史积淀，但其优秀传统文化仍然是中国实现现代化的根基和主流。西部12个省

（区、市）土地总面积占全国的71．05%，是我国少数民族主要聚居区。据1990年统计，西部有32，252万人，占全国总人口的27．9%，世居的少数民族达51个，人口达660．32万人，只占西部总人口20．46%，但占全国少数民族总人口的72．89%。因此，在西部大开发中正确认识和对待各民族的传统文化，对于加快西部大开发和增强民族团结具有重大理论和现实意义。本文由于主题和篇幅所限，重点是探讨炎黄文化对西部大开发的影响。

所谓民族文化是一个民族内在的特征，斯大林将民族共同文化上的共同的心理素质作为民族形成的重要条件之一。随着民族的交往和自身的发展，民族文化特征越来越显示出强大的生命力。当然，任何一种民族文化在现代化过程中，都有积极和消极两个方面的因素。炎黄文化对于西部大开发的影响和作用同样存在二重性。一方面炎黄文化是在农业经济基础上形成和发展起来的，儒学中所谓的“天不变道亦不变”明显带有小农经济的保守性和封闭性，抑制人们的改革创新精神，延缓了中国社会发展的进程，使封建社会长达2000多年。西部地域辽阔，交通闭塞，信息不灵，农牧业生产落后，经济发展水平低。建国后，西部工业、交通运输有了很大的发展。但在计划经济体制下形成了现代工业与传统落后农牧业并存的二元经济结构。农牧业合作化和公社化后，广大农牧民被固定在耕地和草原上，客观上强化了封闭保守意识。党的十一届三中会全后，农业实行土地承包到户的生产责任制，牧区实行按户“草畜双承包”，打破了平均主义大锅饭的计划体制，大大调动了农牧民的生产积极性。东部沿海地区的一部分农民，利用改革开放的大好时机，很快创办了一批离土不离乡的乡镇企业和民营经济实体，个体工商户像雨后春笋一样发展壮大，带动了一大批农户由传统的农业转移到第二、第三产业。东部地区个体工商户、手工业者和建筑工程队，深入西部城镇农牧区，从事餐饮、缝纫、理发和修理业，承包建筑工程，许多人因此发家致富。反观西部农牧区包产（畜）到户初步解决温饱后，传统文化中的“知足者常乐”，“父母在，不远游”的封闭保守思想明显地暴露出来；西部“不患寡而患不均”的小农平均主义思想，“为富不仁，为仁不富”的儒家传统观念根深蒂固；西部群众较为普遍地存在“不许冒尖”的“红眼病”，非难指责一部分地区和一部分人先富起来是“邪门歪道”，“走资本主义”，反对、抵制发展个体工商户和私营经济，拉大了东西部特别是农村的发展差距。据《中国统计年鉴2001》统计，2000年，农村居民家庭人均纯收入，东部11个省市有10个排在前10位，海南省排13位。西部12个省、市、区，内蒙古排在16位，其余11个省市区为21至31位。排在第4位的广东省当年农民人均纯收入为3654元，西藏（31位）为1330元，相差2324元，当年西藏农牧民人均纯收入仅为广东的36．4%。东西部发展差距拉大原因是多方面的，但主要是思想观念上的差距。故此有人提出，西部大开发，首先是思想大解放，经济大开放，突破“重农抑商”、“吃亏上当”和“肥水不流外人田”的小农封闭保守思想的束缚，树立“你发财，我发展”的新观念，逐步克服传统文化对西部大开发的消极影响。与此同时应该认识到，炎黄传统文化从主流上讲，有许多优秀文化传统能够适应现代化发展的需要，应当在西部大开发和现代化进程中加以继承和创新。

（一）建立西部特色的农牧业基地

“以农为本”，“民以食为天”是炎黄文化的基础。在全国农产品相对过剩的今天，有人对农业的基础地位提出质疑，为西部农牧业发展的前途担忧，主张在西部大开发中，重点应该发展第二、第三产业。这种观点值得商榷。中国有近13亿人口，粮、肉、蛋、奶和农副

产品必须立足于国内。农业在国民经济中的基础地位不能动摇或削弱，西部尤其如此。没有稳固的农牧业，就难以满足全国各族人民日益增长的物质文化需要，广大农牧民就不能实现富足的小康。西部有多种不同的土壤和气候，可以发展多品种的特色高效农（牧）业。

*首先，建立草原牧业基地。*我国西部草原面积达 40 多亿亩，占全国草原面积的 97.88%。五大天然牧场都在民族地区，10 多个少数民族从事牧业或半农半牧。发展草原牧业是发展西部少数民族经济的重要组成部分，也是国民经济不可缺少的一部分。前面谈到农牧矛盾多次引起汉族和北方游牧民族的战争，同时也促进了农业文化与游牧文化的交往与交融。建国后，农牧业实现了合作化，农牧民都走上了社会主义集体化的道路，汉族农民与少数民族牧民形成了平等、团结、互助的社会主义民族关系。由于人口增长过快和“以粮为纲”、“牧民不吃亏心粮”等错误思想干扰，几次大规模地开垦草地种粮；加上对牧区投入少，靠天养畜和落后的游牧生产方式，不断加剧了农牧矛盾和畜草矛盾，造成了草原大面积退化和沙化。西部大开发后，国家将改善草原生态环境、治理沙化作为大开发的战略重点，加大了对草原的投入，实施天然草原保护建设工程。“十五”期间，治理和建设西部草原 2.2 亿亩和 100 个养牛养羊示范县，2010 年，人工种草和改良沙化地面积 9 亿亩。[10]近几年来，牧区深化了体制改革，探索草原生态牧业的生产方式。实行“改良畜种，调整畜群结构”；“人工种草，以草定畜，草原轮牧，舍饲圈养”；“农牧结合”，饲化农作物秸秆养牛养羊。以规模化养殖和商品畜基地建设为重点，加速牧业的现代化，从根本上转变传统游牧的落后生产方式，解决农牧矛盾与畜草矛盾。内蒙古自治区有 13 亿亩草原，占全国草原面积的 22%，是我国畜牧业的重要生产基地，经过牧区深化改革和实行科学饲养，目前已形成每年稳定增加牲畜 2500 万头（只），年产肉 140 万吨、鲜奶 80 万吨的综合生产能力，草原牧业已成为内蒙古的特色支柱产业。[11]

其次，建立商品粮棉基地。“十五”期间，国家计划在西部建设 290 个商品粮基地。在条件较好的成都平原、甘肃河西走廊、新疆南部地区、陕西关中平原、内蒙古、宁夏的河套平原等地建成 5000 万亩稳产高产田。提高西部粮食的综合生产能力，实现粮食的区域平衡[12]。目前，内蒙古、宁夏、新疆、四川等省区，人均占有粮食超过了全国平均水平。

新疆是我国最具潜力的主要棉花基地。新疆干旱少雨，日照长，昼夜温差大，最适合棉花、瓜果生产。新疆是优质长绒棉和彩棉的产地，大有发展前途。目前新疆棉田面积 1600 多万亩，平均亩产 100 公斤以上，已形成每年产 4000 万担的生产能力，棉花产量超过全国总产的 1/3。现有 15 个省市联合在新疆建立棉花基地，投资近 20 亿元，新垦棉田 150 多万亩。“十五”期间，新疆棉花产量将占全国总产 40%以上。棉花生产、加工已成为新疆优势支柱产业。

*第三，建立特色农产品生产加工基地。*西部有发展特色农业的自然条件。新疆计划建设全国最大的番茄、红花油生产、加工和出口基地。新疆历史上就出产名优瓜果，如吐鲁番的葡萄、哈密的甜瓜、库尔勒的香梨、叶城的石榴、伊犁的苹果、莎车的巴旦杏、库车的白杏等等。计划到 2010 年，番茄种植面积 150 万亩，番茄酱、粉、汁生产能力达到 80 万吨。红花种植面积 300 万亩，年产红花油 10 万吨，分别占国内市场的 85%、90%。[13]宁夏有得天独厚的生产条件，大力发展绿色清真食品和反季节无公害蔬菜。2000 年新建高效节能日光温室 13．3 万间，冬天种植韭菜、茄子、油菜、芹菜、黄瓜等多种蔬菜。宁夏被誉为“中国波

尔多”，有极好的葡萄种植和葡萄酒生产条件。2000年，葡萄种植面积5万多亩，当年产葡萄2万多吨。西夏王葡萄酒成为特色名牌产品，行销京、津、沪等20多个大中城市。[14]宁夏的水产业近几年快速发展，全区养殖面积达16．8万亩，放养鳜鱼、加州鲈、江团、胭脂鱼、淡水龙虾等国内外名优水产品，1998年宁夏水产品就达到26400吨。[15]银川市重点发展水产养殖业，水产养殖面积8．3万亩，亩产达1000多公斤。银川市人均占有鲜鱼21．5公斤，80%销往外地。宁夏已建成为西北地区最大的水产养殖基地，丰富了西北各族城镇居民的菜篮子。[16]甘肃重塑“瓜果之乡”的优势，大力发展葡萄、西瓜、白兰瓜、苹果等优质名牌瓜果。广西气候炎热，雨量充足，盛产荔枝、香蕉、菠萝、芒果等热带水果和大料、甘蔗等热带经济作物。云贵高原自然环境和气候独特，有利于生产优质烟叶、茶叶、蔬菜、花卉、柑橘和速生用材林。云南现已建成亚洲最大的花卉和芦荟生产基地；全省已有香料、香精生产企业50多家，种植和初加工的农户40多万户，从业人员400多万人。[17]

第四，建立中药材生产加工基地，发扬中医药传统文化。我国中医药已有数千年的历史，《淮南子·修务训》记述炎帝神农氏“尝百草之滋味”。黄帝是针灸的创始人，《黄帝内经》是中国最早的医药专著。中医药经过历代名医的实践和总结，形成了完整的中医药学体系。明代药圣李时珍的《本草纲目》，记载了1800多种中药材的药用价值和作用，被译为日、法、德、俄等多国文字。不难看出，中医药学在世界医学宝库中独树一帜，很有中国特色，是炎黄传统文化的一部分。西部地区有丰富的中药材资源，如新疆天山的雪莲，青藏高原的冬虫夏草，宁夏的枸杞、甘草，西藏的藏红花，云南的三七、白药，川黔的天麻、当归，内蒙古大兴安岭的鹿茸等等都是名贵的中药材，有的已经开始规模化人工种植，形成新的产业。青海、甘肃都将中药材的种植、加工作为特色支柱产业。云南中药业已成为全省投资的“热点”。文山州1999年三七种植面积达4万多亩，产量125万公斤。云南文山特安呐制药有限公司等20户，三七系列产品加工企业实现总值4亿元，销售收入3．5亿元，税金达3000万元。云南施普瑞制药厂利用云南丰富的螺旋藻资源，对螺旋藻干粉进行深度开发。年产胶囊400万盒、冲剂100万瓶，原料通过深加工增值了10倍以上。[18]宁夏大力发展无公害枸杞，建设“优质品牌枸杞基地”，形成了卫宁灌区、清水河流域、银川和银北四大集中产区。种植面积已达20多万亩，年产1400万公斤，总产值达1．5亿元。[19]内蒙古亿利集团投入了1亿多元，在库布旗大沙漠腹地“穿沙公路”两侧和黄河南岸，飞播和人工种植牧草和中药材，形成了一纵一横的两条绿色“药谷”。治沙面积达700多万亩，二期工程竣工后，年产值可达5．7亿元。沙漠地区3万多“生态难民”将变成“生态富人”，走出了一条治沙发展中药材的成功之路。[20]

(二)“天人合一”，实现生态环境和经济发展的良性循环

炎黄传统文化主张“天人合一”，人与自然协调发展。历史上由于战乱、灾荒和近代人口过快的增长，大量毁林、毁草开荒种粮，严重破坏生态环境。建国后大量垦荒种粮和加快实现工业化，大量排放未经处理的废水、废气、废渣，严重污染环境，荒漠化和酸雨面积不断扩大。目前我国沙化土地面积达174．31万平方公里（其中西部占90%以上），占国土总面积的18．2%，沙化土地正在逐年扩大。20世纪70年代，每年增加的沙化面积为1560平方公里，90年代初为2460平方公里，90年代末为3436平方公里。2001年，我国北方发生沙尘暴多达18次。全国每年因沙漠化造成的直接经济损失达450亿元。西部水土流失面积

达 10436．9 万顷，向黄河、长江每年流入的泥沙有 13 亿吨。[21]

自然环境的恶化早已引起党和国家领导人的重视。1978 年，我国开始了世界上最大规模的三北防护林工程建设。该工程包括东北、华北、西北地区的 13 个省（区、市）的 551 县，总面积达 406．9 万平方公里，规划期长达 73 年，到 2050 年全部建成。造林任务分为三个阶段、八期工程进行。到 2000 年底，23 年中已累计造林 2203．72 万公顷（占世界同期人工造林面积的 1/7），三北地区森林覆盖率提高了 5 个百分点。其中防风固沙林 476．1 万公顷，净增治沙面积 400 万公顷，20%的沙化土地得到初步治理；营造水土保持林和水源涵养林 662．6 万公顷，治理水土流失面积 1381 万公顷，40%的水土流失面积得到不同程度的治理；营造农田防护林 212．9 万公顷，68%的农田实现林网化，2130 万公顷农田得到有效保护；营造牧场防护林 36．7 万公顷，保护恢复草场 3003 万公顷。[22]风沙危害严重的陕西榆林市，通过三北防护林建设，林草覆盖率由 1978 年的 2%提高到 32．5%，粮食亩产由 150 公斤跃升到 300 公斤，已经产生良好的生态效益和经济效益。[23]目前，三北地区的生产生态环境局部好转，总体恶化。西部的生态环境极为脆弱，面临严峻的生态危机。所以西部大开发，必须始终坚持经济建设与生态建设同步的原则，重点加快基础设施和生态环境建设。川、滇、黔、桂、渝十年内将投入 1200 亿元治理生态环境，全面启动退耕还林还草和建设长江防护林二期工程，长江、黄河上游 7000 万亩 25 度以上的坡耕地全部退耕还林（草）。[24] 2001 年，内蒙古、宁夏、陕西、四川退耕还林（草）745 万亩，占当年全国退耕还林面积的 74．5%。到 2002 年 6 月，全国退耕还林还草已达 3500 多万亩，其中内蒙 2000 年上半年退耕还林（草）500 多万亩。[25]按照规划，2010 年，基本上遏制重点地区沙化扩展趋势；2030 年，60%可治理的沙化土得到治理；2050 年，三北防护林工程全面竣工，造林面积将达到 3560 万公顷，三北地区森林覆盖率提高到 14．95%，凡能治理的沙化土地基本上得到治理。[26]

（三）加强水利建设与科学管理

汉族始祖炎黄时代开始农耕，深知水对农业的重要性。汉族先民崇拜的图腾为“龙”，传说中的“龙”是掌管水利的，与农业息息相关，反映出农业民族汉族与水的不解之缘。龙文化在汉族形成发展过程中起到了重要作用。至今汉族自称是龙的传人。从古到今，汉族十分重视水利建设。“大禹治水”在汉族群众中家喻户晓。以后各个朝代，修筑了大量的水利工程。如关中平原的白渠、郑国渠，宁夏的秦渠、汉渠、唐徕渠，广西的灵渠，四川的都江堰，京杭大运河等等，大大促进了农业生产和航运业的发展，有的至今仍在发挥作用。中国总体上是一个缺水的国家，人均占有水资源只有世界人均的 1/4，且水量分布不均。大西北干旱少雨，大西南经常暴雨成灾。随着工农业的发展和人口的增加，水的供需矛盾日益尖锐。全国现有 667 个城市，有 400 个城市缺水，缺水城市高达 60%。农业每年因干旱受灾面积 667 万公顷到 2667 万公顷，减产粮食数百万吨到 3000 万吨。[27]西部 40 多亿亩草原，绝大多数严重缺水，全国沙漠化面积 73%分布在牧区，牧区 1/5 人畜饮水困难。[28]发源于青海高原的中华民族的母亲河——黄河，连续 12 年发生断流，大西北许多河流、湖泊因干旱缺水而干涸。我国最长的内陆河新疆塔里木河，全长 1321 公里，年均流量 312．5 亿立方米，流域面积 102 万平方公里，人口 825．7 万人，分别占新疆维吾尔自治区总面积的 61%和总人口的 47%，是新疆粮、棉、瓜果、畜牧业和石化工业生产基地。长期以来，由于气候变化，

上游无序垦荒，拦截水源，下游来水量减少80%，427万亩（占胡杨林总面积的74%）胡杨林枯死。下游平原地区沙化面积已占总面积的94%。[29]为了从根本上改变新疆的生态环境，2001年，国务院批准了塔里木河流域综合治理方案。“十五”期间，国家投资107亿元，计划2005完成，使塔里木河年均向大西海子水库以下输送生态水3．5亿立方米到台特玛湖，恢复中下游的绿色走廊。在沿河西岸建闸、修渡、筑堤、造林，保证每年向下游输水7亿立方米，最终目标将塔里木河之水抽调流入罗布泊。[30]

黑河是我国第二大内陆河，发源于青海，经甘肃河西走廊，到达终点内蒙古居延海南端。由于上中游地区滥垦和拦堵水源，流域内30多条支流断流，东西居延海先后干涸，严重影响甘肃和内蒙古额济纳旗的工农业生产和人民生活。2001年，国家实行流域水量统一调度和科学管理。甘肃张掖地区先后四次“全线闭口，集中下泄”，给下游内蒙古额济纳旗供水6．5亿立方米。2002年7月上旬，黑河上游水量猛增，在各方统一协调下，以每秒20立方米的流量向下游输水，干涸多年东居延海重现碧波荡漾。黄河在黄河水利委员会统一指挥调度下，宁夏、内蒙古在干旱之年（2001年）分别节约用水9．1亿和3．8亿立方米输送中下游地区。小浪底水库向下游供水105．2亿立方米。在水量统一管理调度下，最近两年黄河未出现断流。[31]2002年7月，国务院批复黄河近期重点治理开发规划，用10年时间，初步建成防洪减淤体系，基本解决断流问题。加快南水北调西线工程前期工作的步伐，实施西线南水北调工程，大西北干旱缺水有可能从根本上得到缓解。从长远看，西北应根据水资源占有量安排和发展工农业生产，大力发展节水型的生态农业，实现生态与经济可持续发展的良性循环。

注释：

[1]［4］符鸿基：《湖湘文化源头及其精神》，《光明日报》2002年6月18日。

[2] 参见《人民日报》，2002年4月8日第5版。

[3] 瞿林东：《炎帝传说的历史意义》，《光明日报》2002年7月2日。

[5]［6］［7］［8］《中国大百科全书》（中国历史），中国大百科全书出版社，1992年版第898页、第592－539页、第1442页、第1457－1458页、第830页、第852页。

[9] 马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》，《马克思恩格斯论民族问题》上册，民族出版社，1987年版第247页。

[10]［12］农业部：《加快西部农业发展十大措施出台》，《人民日报》2000年11月21日。

[11]《人民日报》，2002年6月30日（第1—2版）。

[13]《物华天宝新画卷》，《光明日报》2001年2月14日。

[14]《光明日报》2000年2月13日第1版，2001年2月12日A4版。

[15]《宁夏成为西北水产品基地》，《人民日报》1999年3月1日。

[16]《银川让西北人吃上四季鲜鱼》，《光明日报》2001年2月6日。

[17]《云南四大新兴产业获新进展》，《人民日报》2002年3月18日。

[18]《光明日报》2000年12月15日B1版，11月27日A4版。

[19]《宁夏发展无公害枸杞》，《人民日报》2002年3月26日。

[20]《沙漠需要重新认识》，《光明日报》2002年7月16日。

[21]《人民日报》2002年5月21日第11版。

[22]［26］《三北防护林体系工程23年成效显著》，《人民日报》2001年8月16日。

[23]《人民日报》2001 年 10 月 4 日第 2 版。
[24]《光明日报》2001 年 2 月 20 日 A4 版。
[25]《人民日报》(海外版) 2002 年 6 月 22 日。
[27]《干旱·中国北方的"宿命"》,《南方周末》2001 年 6 月 21 日。
[28]《人民日报》2000 年 11 月 17 日第 2 版。
[29]《塔里木河胡杨泪》,《人民日报》2000 年 8 月 29 日。
[30]《新疆全面实施塔里木河综合治理》,《人民日报》2001 年 12 月 20 日。
[31]《我国河流水量统一调度首次获重大成功》,《人民日报》2001 年 2 月 5 日。

弘扬中华民族传统美德
促进当代精神文明建设

邵先锋*

中华民族是一个具有悠久历史的民族，其几千年的文明史所造就的中华民族文化博大精深，内中独具特色的道德传统更是占据着重要的地位。孕育、产生、发展于中华大地上的道德传统，是中华民族历代先祖在特定的历史时期和环境中对民族道德生活所作的反思与经验总结，并为无数代炎黄子孙传承和躬行践履，在中华民族和社会的发展中起到了重要作用，体现出中华民族文化之真髓。华夏自古以来就被称为礼仪之邦，其原因不是能直观见到的秦砖汉瓦，也不是据说在太空就能辨出的世界七大奇迹之一的万里长城，而根就在于中华民族的道德传统，历经代代传承，使之系统完备成熟，并在历史上超越国界对周边的东亚国家和民族产生过重要甚至直接的影响。

文化作为一种历史现象，它随着人类社会的发展而发展。因此，文化具有历史的连续性，其基础是社会物质生产发展的历史连续性。传统文化是一种历史的存在，任何民族或国家的经济和社会发展，必然受其传统文化的影响，并会在继承的基础上逐渐发展而形成自己的民族性特色，使之具有世代相传的连续性和明显的稳定性。中国传统道德也不例外。如何承继、发展中华民族的传统优良道德，毛泽东同志早在20世纪30年代末40年代初就指出："我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有它的珍贵品。对于这些，我们还是小学生。今天的中国是历史的中国的一个发展，我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产"。"学习我们的历史遗产，用马克思主义的方法给以批判的总结，是我们学习的另一任务"[1]。毛泽东同志还说："中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件，但是决不能无批判地兼收并蓄。"[2]中国传统道德作为华夏先哲们留下的一笔宝贵而丰厚的文化遗产，不仅影响了华夏上下几千年，即使在建设具有中国特色的社会主义现代化国家的今天，传统道德中的精华也仍是我们进行精神文明建设的活水源头。

* 邵先锋：山东理工大学科研处副处长。

一

"道"，《说文》云："所行道也。从首走，一达谓之道"。可见，"道"最初的含义是道路。随着古人的引申，"道"就被认为是天下万物之本原（老子）；或指政治主张、思想体系，如《左传·桓公六年》载"所谓道，忠于民而信于神也"，《论语·卫灵公》所载"道不同，不相为谋"；或指道德准则，如《荀子·强国》所言："道也者何也？曰：礼义辞让忠信是也。"

而"德"在殷代就已成为一个政治概念，融信仰、道德、行政、政策为一体。到西周，"德"在政治中的地位又进一步得到了提高，这是周公的贡献和英明之处。周公用"德"说明了天的意向，天唯德是择，用"德"的兴废作为朝代更替的历史基因，阐明有德者为王，无德者失天下，有德民才和，无德而民叛。因而在记载春秋之前许多重要史料的典籍《尚书》的有关篇章中，"德"屡被强调，计达百余次之多。周公以史为镜，在谈到夏、殷失国的原因时说："相古先民有夏，天迪从子保，面稽天若，今时既坠厥命。今相有殷，天迪格保，面稽天若，今时既坠厥命。"为此，"我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。""惟不敬厥德，乃早坠厥命"。"今王嗣受厥命，我亦惟兹二国命，嗣若功"。由此产生了以统治者有无"德"，作为"祈天永命"[3]之根本的思想萌芽。周公还强调修"德"，不要完全依赖于"天"，因为"天难谌"，"天不可信"[4]，并将"德"与国家兴亡相联系，这本身就是对神权政治的改造。周公重视"德"，强调与"民意"相结合，指出只有推行"德政"，才能得民心，"越我民罔尤违，惟人"[5]，民众不会无缘无故地产生怨恨情绪，一切都在人为。并将民情与为政紧密联系起来，认为"天畏棐忱，民情大可见"[6]，主张"人无于水监，当于民监"[7]，由此在中国政治思想史上产生了深远的影响。

古人将"道"与"德"联用，在典籍中出现"道德"一词是在春秋战国时期，如具有百科全书之称的《管子》中就有这样的记载："道德出于君，制令传于相"[8]，"道德定于上，则百姓化于下矣"[9]。此外，道德一词还被《荀子》、《易传》、《韩非子》等普遍使用，此后流传下来的中国古籍中更是常见道德一词，其意均与今相似。

道德品格是世界上最强大的动力之一。高尚的道德品格，是人性的最高形式的表现，它能最大限度地展现出人的价值。实践证明，一个国家，一个民族能否强大的关键在于其公民的文明素养。如塞缪尔·斯迈尔斯在其著作《品格—个人和民族的力量源泉》中引用马丁·路德的话说："一个国家的繁荣，不取决于它的国库之殷实，不取决于它的城堡之坚固，也不取决于它的公共设施之华丽；而在于它的公民的文明素养，即在于人们所受的教育、人们的远见卓识和品格的高下。这才是真正的利害所在、真正的力量所在。"中华民族上下五千年的历史，悠悠长盛而不衰的关键就是中华民族拥有代代相传的高尚的传统美德。

二

中华传统美德概言之即仁义礼智信，而"仁"则备受重视，被称为德之首，众善之源，百行之本，被视为人道、人的本质，具有全德之称。为此，孔子口不离"仁"，在《论语》

中竟谈及109次，其中105次是作为道德标准来使用的。何谓“仁”？孔子说：“爱人”[10]。什么人才能算是“仁”者呢？“仁者爱人”[11]，“仁者，爱人之名”[12]。“仁者，人也”[13]。“爱人利物之谓仁”[14]。“仁者，谓其中心欣然爱人也”[15]。要“爱人若爱其身”[16]，做到“为彼，犹为己也”[17]。“仁”作为中华传统道德的重要特色，不仅是儒家所最尊崇的道德，也是道家、法家及其他各家所尊崇的道德。

“仁”既然是以爱人为基础的，那么这种爱就应泛指与己同类的一切人。“仁于他物，不仁于人，不得为仁。不仁于他物，独仁于人，犹若为仁。仁也者，仁乎其类者也”[18]。“仁者所以爱人类”[19]。虽说这种爱类的观点在等级森严的宗族制时代具有理想主义色彩，但它毕竟突破和超越了血缘关系的界线和范围，具备了人道主义的色彩，其在历史上的作用和进步意义是无法抹煞的。基于这种爱类意识上的“仁”，其基本点就是要把同类看成和自己一样，承认其他人和自己一样，都是人，都要象对待自己一样来对待。达到了这一境界，就能与同类相濡以沫，就能关怀、同情、尊重和帮助他人。所以，古人云：“以爱己之心爱人则尽仁”[20]。

爱人是“仁”的基础，那么铲除个人的私欲则是实现“仁”的必备条件。“公而无私便是仁”，“公了方能仁，私便不能仁”[21]。人自身所拥有的私欲与仁的基本精神是相矛盾、相冲突的，如果一个人事事出于私心，他就不会去真心爱人、利人、助人，而且甚至还会去损人、伤人和害人，也就不可能爱，不可能仁。因此，一个人只有克服和战胜自己的私欲，才会去爱，才能会仁。

对统治者来说，“仁”即要求其执政要爱民，要养民、利民、富民、惠民、教民、博施于民。对此，孟子在总结前人观点的基础上提出了一套更具体的施仁政要求，即统治者执政不仅“不嗜杀人”，还要“省刑罚，薄税敛”，不夺农时，使百姓“不饥不寒”，从而“仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”[22]，规劝统治者要为政施仁，“以不忍人之心，行不忍人之政”[23]，以达到乐民之乐，忧民之忧，为民之父母。

我国春秋战国时期是一个社会变革的时期，是由奴隶制社会向封建制社会过渡的时期。经济上，土地由王室所有逐渐变为私有；政治上，王室衰微，诸侯争霸，挟天子以令诸侯。在这个变革期内，明智的执政者和思想家在总结夏商灭亡的经验及部分诸侯国兴起的原因时，越来越看到君主和国家虽处于统治民众的地位，民众为其所属，但民众对他们的存亡却有着制约作用。民为邦本，本固邦宁，为政必须以德。以民为本是执政之道，也是执政者必备之德。如以齐国为例，姜太公封齐，方不足百里，但却发展成春秋五霸之首，战国七雄之一，关键一点就是法先王，自太公起就贯彻了民为邦本、力施仁政的治国方略。姜太公认为：“天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者，则得天下，擅天下之利者，则失天下。”主张“为国之大务”“爱民而已”。“善为国者，驭民如父母之爱子，如兄之爱弟。见其饥寒，则为之忧；见其劳苦，则为之悲”。在爱民的措施和实践上，则反对巧取豪夺，搜刮民财，主张对百姓要“利而勿害，成而勿败，生而勿杀，与而勿夺，乐而勿苦，善而勿怒”。认为只有得到民心，才能得到国家、得到天下，正可谓“无取于民者，取民者也；无取于国者，取国者也；无取于天下者，取天下者也”[24]。

任何一个民族，其历史上的伟大人物的思想、行为及人格对该民族群体都会具有巨大的精神感召力，并会转化为民族精神的内涵。太公的这种思想通过管仲、晏婴在齐国得到了发

扬广大。管仲倡导治国应“爱民”、“重民”、“利民”，因为他知道历史事实已经表明人民、民心是政治力量的根本所在，离开民众的支持，执政者将一事无成。所以，在齐桓公问管仲何为国之本时，管仲说：“齐国百姓，公之本也。”[25]并多次向齐桓公讲述“昔者圣王本厚民生”[26]，阐释“治国之道，必先富民。民富则易治也，民贫则难治也”的道理[27]，管仲认为：“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。”倡导“民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之”[28]。告诫执政者，若能让百姓安乐，百姓必然愿为其分担忧劳；能让百姓富贵，百姓必会为他忍受贫贱；能保全百姓，百姓也愿为他赴汤蹈火；能养育百姓的人，百姓也愿为他鞠躬尽瘁。懂得了对百姓与之生全、取其死难的道理，便掌握了执政的法宝。管仲佐政还强调“以人为本，本理则国固，本乱则国危”[29]，“欲为天下者，必重用其国；欲为其国者，必重用其民；欲为其民者，必重用其民力”。因为如果“无以畜之，则往而不可止也；无以牧之，则处而不可使也”[30]。管仲辅佐齐桓公实现霸业，成为五霸之首后，连孔子也称赞道：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”[31]

晏婴是春秋后期齐国的三代重臣，目睹了统治者为一己之私利，日趋加剧对民众的残酷剥削和压迫，使民众处于更加深重的灾难之中。因此，晏婴以史为镜，反复说明民心对政权的重要性，劝告统治者要“在上不犯下”，不要“积怨于百姓”，首次指出君主不得侵犯劳动人民的利益，并以桀纣为例谏说景公不要得罪于民，否则民将诛之。晏婴还指出治政的最高思想境界莫过于爱民：“意莫高于爱民，行莫厚于乐民”，“意莫下于刻民，行莫贱于害民也”[32]。晏婴主张君主执政应“其政任贤，其行爱民”[33]，强调君主应做到“国君者不乐民之哀”[34]，“饱而知人之饥，温而知人之寒，逸而知人之劳”[35]，“要薄于身而厚于民，约于身而广于世”，“权有无，均贫富，不以养嗜欲”。正因为晏婴在相齐期间始终坚持并劝告景公奉行这种爱民、厚民的治国思想，才使齐国出现了“邻国忌之，百姓亲之”[36]的安定局面。

儒家始祖孔子也主张统治者要实行“德”政，指出“苛政猛于虎”[37]，强调只有“为政以德”，才能“譬如北辰，居其所而众星拱之”[38]。孔子还指出实行德政就要重民、富民，就要实行惠民政策，“节用而爱人，使民以时”[39]，“惠则足以使人”[40]，不要与老百姓争食，因为“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足”[41]？并告诫说执政要“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？”[42]要“己所不欲，勿施于人”。只有这样，才能“在邦无怨，在家无怨”[43]。

与晏婴、孔子相隔一个多世纪的儒家代表人物孟子更是将这种“以民为本”的思想准确地概括为“民为贵，社稷次之，君为轻”[44]，这与其忧国忧民、以天下为己任的历史责任感的思想基础是密切相连的。孟子讲：“民为贵”，主要是强调民心向背是政治统治的基础，即所谓“得乎丘民而为天子”[45]，这已有历史经验可借鉴。孟子在总结国家兴衰的历史规律时指出：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣。”[46]他认为，汤、武之所以得天下，在于“四海之内皆举手而望之”[47]，是“人和”，是民心所向的结果。强调统治者只有得到了民众的拥护和支持才可能有实际的执政权力。孟子认为，统治者要得民心，要安定民心，就要“施仁政于民，省刑罚，薄税敛”[48]，就要保障民众的基本生存条件，所谓“有恒产者有恒心，无恒

产者无恒心"[49]，也只有"行仁政，民之悦之"[50]。统治者要施仁政，得民心，除保障民众的基本生存条件外，还要给民众一定的政治民主监督权力。"君有大过则谏，反覆之而不听，则易位"[51]，则更加具体地表明了孟子民贵君轻的思想内涵。

与孟子同时代的荀子虽认为君主是国家的最高统治者，应居于最尊重的地位和拥有至高无上的权利。但他又指出这种尊贵的地位是相对的，认为如果君主不好，臣民可以不从，即"从道不从君"[52]，"道存则国存，道亡则国亡"[53]。荀子还强调君主执政要施仁政，要"平政爱民"[54]，"善生养人"[55]，要加强自身修养，主张"修志意，政身行"[56]，"君者仪也，民者景也，仪正而景正"[57]。荀子强调君主施仁政的关键是爱民、惠民，因为"有社稷者而不能爱民，不能利民，而求民之亲爱己，不可得也。民不亲不爱，而求其为己用，为己死，不可得也。民不为己用，不为己死，而求兵之劲，城之固，不可得也。兵不劲，城不固，而求敌不至，不可得也。敌至而求无危削，不灭亡，不可得也"[58]。在君与民的关系上，荀子说："天之生民，非为君也。天之立君，以为民也"[59]。若做到"上之与下，如保赤子，"则"下之亲上欢如父母，可杀而不可使不顺"[60]。荀子的这些论述与前人"得民心者得天下"的思想是一致的，但对于统治者爱民、利民是为了使民更"为己用"，"为己死"这一根本的立足点和出发点，说得比前人更加直接、更加明了。对此，荀子一句流传千古的名言："庶人安政，然后君子安位。传曰：君者，舟也，庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟"[61]。这句名言就成为历代有为君主执政爱民的座右铭。

三

诚，在中国古代既是一种道德规范，也是一种道德修养的态度和方法。诚，即真，即真实不欺的品德。"真者，精诚之至也"[62]。"诚者，天之道也；思诚者，人之道也"[63]。"君子诚之为贵"[64]。可见，诚在古代就被认为是做人的根本，是一切德行的基础。

信，是中国传统道德非常强调的用来处理人际关系的道德规范之一，是必须遵循的道德准则，被视为天道。"天行不信，不能成岁；地行不信，草木不大。春之德风，风不信，其华不盛，华不盛，则果实不生。……"，"天地之大，四时之化，而犹不能以不信成物，又况乎人事?""信而又信，重袭于身，乃通于天"，"信而又信，谁人不亲"[65]？

孔子认为施"德"政，不仅执政者要利民，还要取信于民。怎样取信于民呢？孔子指出，"宽则得众，信则民任焉"[66]，要"信而后劳起民"[67]。如果失信于民，必会有灭亡的危险，因为"自古皆有死，民无信不立"[68]，"人而无信，不知其可也"[69]。孔子还主张，统治者实行德政，自身要先起表率作用，因为"其身正，不令而行，其身不正，虽令不从"[70]，"为政在人"[71]。

诚与信的基本原则都是要求真，要求实，所以诚信相通，故古人将两者合称使用。在诚信中，诚是基础，也是根本。信生于诚，无诚则无信。朱熹说："信不足以尽诚。"[72]诸葛亮说："不诚者失信。"[73]人讲话，要做到"言而有信"[74]，这是信的重要内容与要求。人不可无根据地乱讲话，要做到"君子之言，信而有征"[75]，就要有就说有，无便说无，不要无说成有，有说成无，这样就是无根之谈，无信之言。此外，做到言而有信，还应说话要算数，要严格践约，不违背自己所许下的诺言，切不可面诺背违，阳是阴非，"口惠而实不至"[76]。

诚信不只是讲人的言语，同时也讲人之办事。就做事而言，信体现在按期完成工作任务和产品的质量保证上。这种信不仅是对职业道德的要求，同时也是“货真价实”、“童叟无欺”的商业信誉的保证。

四

传统道德的继承与发扬，既是一个古老的话题或课题，也是一个常新的话题或课题。只要历史在发展，社会在进步，传统道德就永远会存在一个继承与发扬的问题。这个问题在当今尤为明显，尤为引人注目。在我国改革开放走向世界、经济由计划转向市场的今天，为什么有些过去没有倒在敌人枪林弹雨下、为新中国的成立与社会主义建设事业做出过重要贡献的老干部，一些受党教育若干年、曾为社会和人民群众作过有益工作的干部，一些生在新中国、长在红旗下，受过高等教育而又被重用的年轻干部，却经不起金钱的诱惑，走上犯罪的道路呢？为什么假酒、假烟、假药屡禁不绝呢？

中国在经历了十年动乱后，拨乱反正，各种法律法规不断适应新形势新问题而修订出台，为什么还会出现公务员滑进泥潭走向犯罪的年龄由“59”转向“29”岁现象呢？是没有纪律与法规约束吗？显然不是！再举一例，从改革开放至今，中央及省部以上领导机关就刹吃喝风的文件下发了上百份之多，虽管一时之用，但风头一过，吃喝风却愈演愈烈。据有关报道，有些腐败分子一餐的消费就高达万元甚至十几万之多。那么问题的症结在哪里呢？原因很简单，就是他们的“道”和“德”出了问题，在思想上出了毛病。他们忘了自己是人民的公仆，忘了他们手中的权力是人民赋予的，忘了他们权力的行使必须确保党和人民的根本利益不受伤害，忘了他们姓“公”！忘了他们自己也和别人是一样的人！为满足个人的私欲，他们便有的假公济私，公费旅游，吃喝玩乐；有的以权谋私，欺诈百姓；更有甚者，有的为满足个人的色欲和享受欲，竟利用党和人民给予的权力大肆贪污受贿。试想，如果他们心中有人民群众，能够以“德”行政，他们会走到党和人民的反面吗？如果他们确实把自己放到了公仆的位置上，摆正了个人与党和人民利益的关系，想到了我国还有贫困地区的群众需要支援，他们还会贪污受贿吗？如果用自己的钱，他们会无顾忌地去吃喝玩乐吗？如果它们把自己放到一个普通百姓的位置上进行换位思考，他们还会欺诈百姓、不为百姓办事吗？如果造假的人能想到自己也是其产品的消费者时，他还会造假吗？答案只有一个，不会，肯定不会！

“诚信”不知从何时在我国成了一种稀缺的资源。为此，2000年的高考作文命题竟为“诚信”！在经济体制改革走向深入、走向多元化的今天，由于相互间缺少“诚信”，企业间的“三角债”越来越多；由于诚信的贫乏，出现了一方面一些企业紧缺资金，却从银行贷不出款，另一方面银行有资金，却宁愿闲置也不愿贷给企业的现象；出现了中国企业开拓国际市场越来越步履维艰；出现了中国人到东欧和前苏联去做生意越来越困难的局面；甚至出现了中国企业家在媒体上进行“诚信”问题的讨论。古人在几千年以前就解决了的问题，就又成了今天争辩的焦点。

毋庸置疑，诚信是一个人的立身之本，也是一个企业的立市之本，生存之本。诚信对企业来讲，其意义不仅在于一笔交易的成败赚赔，而在于它标志着这个企业的品质。诚信对社

会来说，是文明程度的标志，对企业来说，则是企业文化的重要体现，长期发展的基石，核心竞争力的必不可少的组成部分。一个不讲诚信的企业可能会在一定的时间内赢得一时的经济之利，但不可能会赢得长久经济之利，企业也不会长久生存于市。事实胜于雄辩，占据市场赢得消费者信赖的产品，靠的是其生产企业的诚信度高，一些企业的短寿命，无不与不诚信有关。一个只顾蝇头小利而不顾诚信的企业只能是一个昙花一现式的企业，是不会有发展前途的。

当然，限于历史的社会环境和客观的人类认识发展的特点，传统道德不可避免地具有两重性。它具有引人向上、促进社会发展和文明的积极一面，也具有阻碍社会变革与思想发展的消极因素，甚至有谬误的成分。但可以肯定的一点是，传统道德对今天的社会主义精神文明建设来说，不无借鉴与发展意义。对待传统道德，我们既不能全盘继承，食古不化，也不能用今天的尺度去苛求历史与古人，而持全盘否定的态度。我们的祖先在长期的社会实践中给我们留下了不少至今仍闪烁着智慧光芒的道德遗产，如前所述的“仁”与“诚信”仍可成为当今社会主义文明建设内容的重要组成部分。如果我们能以马克思主义为指导，按毛泽东同志所说的取其精华，去其糟粕，古为今用，温故知新，批判性地对传统道德进行继承与发扬，那么我们必能创造出具有民族特色的当代社会主义新道德，必能深入地推动我国社会主义精神文明建设的开展，使中华民族成为更文明更强盛的民族，永远立于世界之林而不衰。

注释：

[1] [2]《毛泽东选集》第二卷，人民出版社，1991年第二版第533－534页、第707－708页。
[3]《尚书·召诰》。
[4] [5]《尚书·君奭》。
[6]《尚书·康诰》。
[7]《尚书·酒诰》。
[8] [26]《管子·君臣上》。
[9]《管子·君臣下》。
[10] [41] [43] [68]《论语·颜渊》。
[11]《孟子·离娄下》、《荀子·议兵》。
[12]《春秋繁露·仁义法》。
[13]《中庸》。
[14]《庄子·天地》。
[15]《韩非子·解老》。
[16] [17]《墨子·兼爱上》。
[18]《吕氏春秋·爱类》。
[19]《春秋繁露·必仁切知》。
[20]《正蒙·中正》。
[21]《朱子语类》卷6。
[22] [48]《孟子·梁惠王上》。
[23] [50]《孟子·公孙丑上》。
[24]《六韬·文韬》。
[25]《管子·霸形》。

[27]《管子·治国》。
[28]《管子·牧民》。
[29]《管子·霸言》。
[30]《管子·权修》。
[31]《论语·宪问》。
[32]《晏子春秋·内篇问下第四》。
[33] [36]《晏子春秋·内篇问下第三》。
[34]《晏子春秋·内篇问下第二》。
[35]《晏子春秋·内篇问下第一》。
[37]《礼记·檀弓下》。
[38] [69]《论语·为政》。
[39] [74]《论语·学而》。
[40]《论语·阳货》。
[42] [66]《论语·尧曰》。
[44] [45]《孟子·尽心下》。
[46] [63]《孟子·离娄上》。
[47]《孟子·滕文公下》。
[49]《孟子·滕文公上》。
[51]《孟子·万章下》。
[52] [53] [57] [58]《荀子·臣道》。
[54] [61]《荀子·王制》。
[55]《荀子·君道》。
[56]《荀子·富国》。
[59]《荀子·大略》。
[60]《荀子·王霸》。
[62]《庄子·渔夫》。
[64] [71]《中庸》。
[65]《吕氏春秋·离俗览》。
[67]《论语·子张》。
[70]《论语·子路》。
[72]《朱子语类》。
[73]《诸葛亮集》卷3。
[75]《左传·昭公八年》。
[76]《礼记·表记》。

创立新文化，为世界文明做出更多贡献

黄盛璋*

一、中国文明起源发展在世界文明史上的地位与关系

关于中国文明的起源，从 1654 年欧洲 学术界就提出埃及殖民中国说，以后又提出来源于巴比伦、两河流域和中亚等说。经历三个多世纪，来源地方、说法、内容证据等不断改变，但中国文明西来说至今仍在国际上占主要地位。

当前最大、最新的西来说是 1965 年蒲立本提出的操吐火罗语的原始印欧人与原始汉语同源同族，而从考古上证明中国文明西来于西亚两河流域，至今在国际上流行，甚至占绝对优势。

二、中国文明起源，包括人的来源，是中国历史的根本问题

世界古文明分东西两系，中国文明是东方文明的中心，它是独立起源与发展的。

西亚两河流域仅是世界最早西方文明的中心。

中国文明是独立起源，和西方最早的文明平行发展的，属不同体系，有不同特点，是自有传播、影响的区域文明，比西方文明更为源远流长。

中国文明独立起源、发展及其在世界文明史上的地位与比较研究：①农业是文明产生的基础，中国是农业最早起源中心之一。最近江西万年仙人洞和湖南道县发现一万多年前的水稻，加上北方粟、稷、普通小麦等的发现，都证明中国是世界农业最早起源的中心。②冶金术起于冶铸青铜器，中国早期商代青铜文化之发达灿烂为世界文明之冠。中国青铜一开始就使用锡青铜、锡铅青铜和范铸法，而西方最早则使用砷青铜与失蜡法，一开始彼此皆不相同。③中国象形文字就其起源阶段论，为世界最早，而埃及文字最早起源于上古埃及之陶文，最多只有五六千年的历史，而贾湖裴李岗文化遗址出土三件骨刻象“目”、“户”和“人执器械”的图象，约在七千五百年前，作为象形文字的最早起源，远比之早一二千年。④玉器文化为中国所特有，远在铜器之前，南起河姆渡、良渚，北到红山文化，都已发现，作为发达的文化已很灿烂，进入殷周历史时期更为发达，而世界除中美洲外，其它地方几乎没有。⑤宗庙作为祭祀礼仪，发展而为宗法、宗族、礼制，是中国社会长期依存的基础。与西方文明之神庙、宗教文化全然不同。

三、中国传统文化形成、扩展与融合过程及特点

中国文明应分起源、形成、扩展、传播四个阶段：中国文明起源为多中心，满天星斗；形成只能汇集于少数符合条件要求的标准地区，黄河与长江中下游是最早最大的 形成中心；扩展更限于极少数，形成文化体系与凝聚中心，超越其他地区，而将其逐一同化；黄河中下

* 黄盛璋：中国科学院地理研究所研究员。

游中原地区最早出现国家、文字、冶金术（青铜器）、宗庙、宗法制度，从而成为中国文化最早的形成与扩展中心。

从夏王朝建立国家而后为殷商继承，后经秦汉、隋唐统一，政治中心都在黄河中下游，直到安史之乱前，中国经济重心也都在北方。汉武帝罢黜百家，独尊儒术，奠定儒家思想及其礼法为制度基础。中国传统文化，最早以中原与华族文化为主，并受儒家礼法制度的影响较多，甚至包含有较多封建社会因素，这些都可以理解。但总的说来，它还是综合了各民族、各地区、各朝代不断融合凝聚的文化；中国传统文化还不是汉族、中原或内地王朝的文化。过去把传统文化当作儒家文化、封建文化或汉族的中原的文化等，这些理解都是不全面的，因而也是不正确的，必须用全面、发展、融合的观点，综合分析，具体研究。

四、中国传统文化受西方文化的四次冲击与影响

（一）1557年葡萄牙正式占据澳门，十年后，1567年明政府顺应大势所趋，开放海禁，结束了一千多年来的朝贡制度，这是中外关系史上第一个转折点，也是西方文化进入中国的开始。西方传教士除传播基督教外，最早将西方科学、技术、天文、历法、数学、地图和钟表机械等工艺品带人中国，中国传统文化开始受到西方文化的冲击，主要虽为学术文化，但中国落后就是从这一个转折点开始的。

（二）1840年鸦片战争就是由前者量变而上升为质变，成为第二个转折点，使中国沦为半封建、半殖民地社会。中国传统文化受到全面、巨大的冲击，被迫转向学习西方文化，首先是以效法学习西方的船坚炮利为中心的洋务运动，作为国策，提出以“中学为体，西学为用”的理论，甲午一战，最后以完全失败告终。

（三）辛亥革命后，继袁世凯帝制复辟，长期军阀混乱，国家、民族再次出现危机，中国走向何处？反映在文化上首先就是中国传统文化的出路与方向。“五四”前后掀起长达十多年的中西文化论战高潮，主要分为三派：以杜亚泉、梁漱溟为代表的复旧派；以章士钊为代表的调和派；以陈独秀、胡适为代表的西化派。而最早陈独秀已有完全学习西方的提法，胡适、常乃直等更主张唯一的是走西方文化的道路，连复旧派梁漱溟也说“眼下要走西洋路，应全盘承受”，最后正式提出的是陈序经和胡适全盘西化的讨论。这次因属于民间讨论，没有结论与结果，但全盘西化派占居上风是明显的。

（四）第二次世界大战至今西方以美国为中心，称雄控制世界。当前第三世界国家一般皆唯美国物质文明马首是瞻，也是对中国传统文化最大的冲击。中国受美国文化影响远在他国之上，在现实生活与经济上所起作用最大，有利有弊。一分为二是事物发展的一般规律。而在精神文明方面，以美国为代表的西方文明在人与人、人与自然关系方面所暴露之弊端，连西方学术界也深感忧虑。中国文明发展必须走自己的道路。

五、今后中国传统文化的革新、更新、创新与再次复兴而为世界文明作出更多贡献

（一）中国传统文化是中国历史长河中长期创造、凝聚起来而形成的结晶，具有中国的特点、体系，表现为精神与物质文明：一是文字，二是哲学、伦理学，三是史学，四是文学，五是艺术（包括绘画、音乐、文娱、体育），六是传统工艺，七是特有的学科与技术（如四大发明应增加丝绸、瓷器、茶为七大发明，此外中医、中药的医药学和农学等也是中国传统文化的精华）。

（二）过去所提各种西化说法都是很不恰当的提法。以上各项中国传统文化都不能西化。

西方文化也有好的和不好的两方面，不能认为凡西方都是好的。西方学术界早已自我批评了很多不好的东西，而要向东方即中国哲学找出路。例如，伦理哲学。而中国学习西方文化，产生了很多不好的东西，如伦理关系、社会关系秩序等。我以为不应提西化、而应提现代化、世界化。这是世界各国今后共同的方向和需要，西方也要不断现代化、世界化，所以提现代化、世界化最为合适妥当，也是世界的普遍需要和共同发展趋势。

（三）今后中国传统文化的革新、更新、创新与复兴

（1）复兴是今后中国传统文化的总要求，总方向，就像欧洲文艺复兴，中国文化也要有一个复兴运动；而且规模要更大，影响作用更要超过文艺复兴。

（2）现代化、世界化是其方法、手段，包括向西方学习，甚至在科学、技术、管理等先进方面作为主要方法，但不能限于西方，更不能把西化作为唯一道路、方向、方法。

（3）对中国传统文化不合于现代社会生活的，一是改革，二是改进，三是改变。总之，皆要根据某一方面的实际需要。中国传统文化，要适应现代化、世界化，首先要革新，次为更新，最后就是创新。

①革新：即中国传统文化中不适合现代化、世界化的，要予以革去。

②更新：即吸取世界各国之长以补中国之短，将各种好的，包括西方的，也包括学其他国家如日本等，以填补中国传统文化所缺，但一定要符合中国民族性、国情和人民需要和社会发展要求。

③创新：现在世界各国都还没有先例，但现代化、世界化发展需要研究如何创新，包括理论与实际需要做大量研究工作。

④复兴，这是总的目的、要求，中国要对世界文明作出第二次贡献。早在“五四”运动时李大钊就已提出，现在世界存在三大关系问题：一是人的关系（包括家庭、夫妇、父子、朋友及人与集体、社会、国家等各方面），中国哲学最主要的是人学，要建立新的人学；二是人与自然的关系（包括生态环境的改造与资源利用等全球存在的问题、对策），中国“天人合一”就是注重人与自然关系的哲学，但不是“和平共处”或“无为而治”；要研究新的适合人与自然需要的理论方法、道路，不是空谈，要建立新的人地关系学；三是国家与国家的关系，这是三个关系中研究最为缺乏而又非常需要研究的问题，但研究却比较困难，诸多实际问题，都是过去没有研究过的或虽有研究成果但已过时，不能适用的。中西哲学都很缺乏，需要开辟新的领域，建立新的哲学理论、国家关系学等等。

（四）中国特有的科学技术（如中医、中药）、地区性的科技（如“绿洲学”的沙漠改造等）、特有艺术、传统工艺，尤其是密切关系日常生活的衣食住行。如中国的饮食，具有特点与优越性；中国园林建筑、丝绸刺绣等，都具有中国传统的独特魅力的。至于关乎行动、起居、健身等的武术、文娱、体育也有中国特色同样为现代社会生活所需要。总之，这方面要发扬的还有很多。

（五）为了把研究与现实结合起来，我们提出必须创建一个新学派，把中国文明与复兴作为共同目标，提出具体研究任务与纲领、措施等。世界文明既然分为东西两系，过去一直只有“西学”。所以，我们提出当前就要建立与西学并立的“东学”，研究东方文明中心的中国文明的过去、现在与今后发展。万事起头难。首先出版不定期的《东学新论》，以宣扬和实现上述论点主张。作为学术研究阵地，以广集志同道合者，争取各方支持。

弘扬炎帝以来的优秀传统文化 推进社会主义道德建设

董承耕*

现代社会的发展离不开精神文明的进步。从精神文明的发生学视角看，任何社会精神文明的形成和发展，既依赖于物质生产和社会制度，又与一定的思想文化传统相关。前者决定一定社会的精神文明的性质和方向。传统思想文化为精神文明的建构提供可供选择的文化资源，规定和影响精神文明的民族特点。

中华传统文化博大精深，源远流长。从其特点看，它主要是一种伦理型文化，按照中国古代的传统说法，即叫做“崇德”型文化。其主导思想是扬善抑恶、褒善贬恶，追求崇高的思想品质，向往理想的道德人格。因此，中国优秀传统文化的现代价值很重要的一点就体现在它对当代道德建设的作用。正因如此，继承和弘扬从炎帝文化以来的中国优秀传统文化，弘扬传统文化的人生价值观，对于贯彻党中央提出的“以德治国”战略方针，落实《公民道德建设实施纲要》，加强社会主义道德建设，提高国民素质，将发挥积极的作用。

一、炎帝文化是中国传统文化的重要源头

炎帝，也称神农氏，在古代传说中被列为“五帝”之一。炎帝发祥于今陕西宝鸡境内的姜水流域。他与黄帝是居住区域相近、关系密切的两个不同氏族公社的首领，也是中华民族的始祖。所以在《国语·晋语四》中记载：“昔少典娶于有蛴氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。”

炎帝处在我国继有巢氏和伏羲氏之后，原始社会母系氏族制瓦解，父权制兴起的时代，这时社会也由采集过度到定居农耕。正如《庄子·盗跖》所指出的：“且吾闻之，古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之。昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炀之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于。民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。”炎帝文化就是在这种社会经济基础上产生的。

1．炎帝文化的内涵。炎帝文化是指炎帝族及其首领炎帝在原始社会农耕、制陶、医药、“日市”等实践过程中创造的特定文化。它是中国传统文化宝库中的原始文化，也是中华民族始兴时期的早期农耕文化。它作为中国传统文化的重要源头与中国传统文化的关系主要表现为以下三个方面：一是整体与局部的关系。从涵盖层次看，它是中华传统文化的一个早期的局部的文化层面，是开创、奠基、雏形阶段的文化，也是从蒙昧时代转向文明阶段的文

* 董承耕：福建省社科院教授。

化。二是渊源和流派的关系。炎帝文化是中国传统文化的初源、主源、正源，是发源于中国本土，独立自成体系，不断发展壮大的文化。我们常说中国传统文化源远流长，其“源远”主要指炎帝时代杰出的早期农耕文化，“流长”是指以炎帝、黄帝文化为肇始，汇成秦汉民族文化的主干、凝聚成中华文化的基本核心。三是始兴和成壮的关系。炎帝文化具有中华文化的童年性、知识幼稚性和文明曙光性的特点，它在中国传统文化的成长壮大、繁荣丰富、灿烂辉煌的发展过程中，起到了不可磨灭的功用。[1]

2．炎帝文化的基本精神。文化有物质文化和精神文化两大类。从物质文化看，炎帝文化是以农耕为主，具体表现为烈山垦荒、制耒耜、种嘉谷、因地制宜等，同时又是以医药、制陶和纺织等为补充的原始农耕文化。从精神文化看，是由当时氏族社会制度及其习俗、伦理道德观念、原始宗教观念等构成的。这两类文化综合构成了炎帝文化，而渗透在其中的作为意识形态的思想文化的主要精神有以下几个方面：

第一，以和谐为基础，求生存和发展。由于当时炎帝正处在生产力水平极为低下的原始社会，不仅生活十分艰难，而且无时无刻不受到天灾野兽的威胁，从而锻造了他们从整体观念出发，以求得人与自然、人与人之间的和谐，在天、地、人的互相和谐中，以无畏的创造和拼搏求得生存和发展。对此，《礼记·礼运》中曾作过这样生动的描述：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有所分，女有所归。货，恶其弃于地也，不必藏于己，力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”这种在和谐中求发展的观念是十分可贵的。

第二，以氏族为本位，服务于群体。处在原始公社的炎帝时代，实行生产资料公有，共同劳动和平均分配，从而造就了以氏族为本位的群体意识。人们都像爱护自己“母亲”一样，爱着自己的氏族和部落。氏族和部落也像关心自己的儿女一样，关心爱护自己的每一个成员。炎帝作为姜炎族的首领和代表始终带头为氏族群体生存、安全、生活优化而奋力拼搏。制耒耜，教民耕稼；修火之利，范金合土；尝百草，创立医药；削桐为琴，发展原始音乐、舞蹈等，带领先民走向文明。当农耕和制陶经济发展出现了不少剩余物品时，炎帝又带领先民首创“日市”，以标草作为物物交换的标志，每逢日到正午，民众以物易物，各得其所。由于炎帝以氏族整体利益为本位和目标，并完全服务于民族内部的团结、生存和发展，所以炎帝深受先民的拥护和爱戴。

第三，重民垂范，无私奉献。炎帝在率领部落耕作之中，亲眼目睹到先民由于种种原因导致的疾病痛苦，感到十分不安。于是，为了先民的健康和部落的发展，他不顾个人安危，出入高山原野，尝百草以品其味，冒着“一日而遇七十毒”的险情，亲口体验寒温平毒之性，终于摸索总结和推广了可食可疗的各种药草，但自身也中毒瞑于天台山峰蓝色的火焰子毒草丛中。炎帝这种以先民利益为重的大无畏自我牺牲行为堪称国人“厚德载物”、兼容天下之尚德的滥觞，永远成为后世人们学习的样榜。

第四，以部落发展为理想，开拓进取。面对大自然的超人力量，炎帝既不怯懦退缩，又不消极等待把希望寄托在某种力量的扶危济困上，而是以开拓进取的精神，带领先民创造了坚韧的垦植农具耒耜，用轻便省力的柱洞成穴的播种方式代替手指创穴点种，开创了农业点耕新时期，进而向“耜锄耕植”、“牛犁耕植”的农业发展。同时炎帝还发明和培育了我国最

早的谷物良种嘉禾，从宝鸡姜水向黄河长江流域推广，从而出现了“五谷兴助，百果藏实”的食源丰盛的景象，一改原先茹草采果的野蛮生活。[2]

3．炎帝文化对中华文化的影响。炎帝文化在中国传统文化产生、成长、繁荣的过程中，以其丰富的物质财富和先进的精神财富，为中国文明的创立奠定了最初的物质文化基础，并同黄帝文化一起，对中华民族的形成和统一起到了巨大的影响和不可磨灭的作用。

首先，它作为源头的农耕文化为中国农业文化奠定了基础，对周、秦两代文化的形成和发展起了重要作用。它所含有的腊祭、傩舞及原始音乐等是周代礼乐文明的来源，而且炎帝创造的陶器花纹，是中国文字和铭文的先导。

其次，它在中国原始文化中长期处于领先的地位，辉煌的周秦文化的产生直接源于炎帝文化，炎帝文化对于中华民族文化的形成和发展起了重要的带动作用。

第三，它在中华民族的孕育、形成过程中发挥了重要的凝聚功能。据历史学家的研究认为，中华民族的形成过程有三次大的历史性的融合：第一是黄帝部落及其后裔与姜炎部族的后裔由经济联系和通婚关系，而发展到姜姬本土上结成以姬姓为主、姜姓为辅的政治联盟，随后推翻了殷商而建立周王朝，并吸收了愿意归顺的殷商后裔，主要在黄河中下游的中原地区建立了稳定的政治势力圈，逐渐融合成了华夏族。第二次是中原地区的华夏与四周夷、蛮、戎、狄在长期战争和民间经济交往中，主要经过春秋战国数百年相互的文化吸收和融合，逐渐消除了隔膜，实行了相互认同，最后经过秦汉的统一政治，形成了汉民族。在汉民族形成中华夏族是核心和主体，其中许多成分是由姜炎族直接转化而来的。第三次是西汉及其以后，汉民族与边疆匈奴、乌桓、鲜卑、西羌，以及后来的吐蕃、回纥等部落进行了长期的军事斗争或经济往来、婚姻联络，经过多种形式的文化交融，最后形成了现今以汉族为主体，包括五十多个兄弟民族在内的中华民族。可见炎帝文化在每次民族大融合中均起着重大的带动作用。

中华文化具有鲜明的传承关系。炎帝文化通过其组成因子之间的融汇，经过姜炎文化与姬周文化的认同，经过先周文化与夏商文化的认同，扩大凝聚，增加亲和，发展成为周秦文化，在秦的一统天下中达到了车同轨书同文的新的统一。后来，通过汉文化的儒家独尊的延续发展，经过南北朝时期中华民族多元文化与异域文化的大融合，经过后魏文化的承接，演化成隋唐文化。由宋元明清文化对民族文化和世界文化的多次融合吸收，成为中华近代文化。因此，炎帝文化与黄帝文化一道在中华文化中所显示出来的凝聚力、亲和力、认同力、创造力是其它后继阶段文化所无法替代和比拟的。正是因为这样，炎帝文化不愧为中国传统文化的一个重要源头。对后来中华文化的发展起到重要的作用。[3]

二、传统文化的现代价值

联系当代道德建设的实际，纵观历史，从炎帝以来的中国传统优秀文化，其现代价值或积极作用，至少或主要有以下几个方面：

1．继承传统文化的和谐观念，有助于形成与可持续发展相契合的道德文化价值导向。中国传统文化中强调天人合一与人伦和谐，它以求得人与人、人与自然的普遍和谐为最高人生境界。和谐观念是炎帝文化的精华，炎帝从当时所处的时代和环境出发，十分强调在天地人和谐中求得氏族和部落的生存和发展。春秋战国时期的道家和儒家也都倡导“天人合一”，即主张人道与天道、人与自然的和谐统一。孔子创立的“仁学”体系，其价值目标就是追求

人与人、人与社会、人与自然、人自我身与心的协调发展。其所谓“仁者爱人”、“泛爱众”、“安百姓”、“四海之内皆兄弟”都是这种和谐思想的表达。儒家希望以家庭和谐（例如孝、慈、敬、爱等）为基础，导向人际友爱、国家稳定，从而达到社会和谐，充分表达了实现普遍和谐的美好愿望。在现代社会生活中，我们仍体会到这一精神的可贵，因为这种思想正是可持续发展的一个重要理论基础。所谓可持续发展，就是指既要满足当代人的需要，又不能对满足后代人需要构成危害，当代一部分人的发展也不能损害另一部分人的利益。可持续发展是一种新的全面协调的发展观，最主要的是要协调好人与自然、经济与社会、人与人之间的关系。其核心是使人、社会、自然界之间协调和谐地发展。当代社会发展面临着许多挑战：其一，随着科学技术的空前进步，人类在征服自然、改造自然方面所取得的成就越来越大，与此同时，自然也在增大报复人类的力度，生态失衡、环境污染、能源危机等难题正困扰人类。人类自身所造成的困境是和人类未能正确处理人与自然关系直接相关的。其二，科技的迅速发展与全球经济的一体化，有力地推动了生产力的进步。但在单纯追求经济增长的片面发展观指导下，各国社会发展的政策取向发生偏离，一部分人的发展以牺牲另一部分人的发展为条件，社会公正、精神文明等至关重要的社会进步因素被当作经济增长的代价牺牲掉了，经济与社会发展严重失衡。其三，在现实生活中，既充满了个人与个人、集团与集团、社群与社群、阶层与阶层之间的对立、矛盾和斗争，也存在国与国、民族与民族、地区与地区、宗教与宗教之间的矛盾、摩擦、对抗、冲突乃至战争，世界并不安宁。在人与自然、人与人、经济与社会的关系面临挑战之际，大力弘扬中国优秀传统文化中强调自然与人的统一、强调人伦和谐和社会和谐的思想，无疑为世界可持续发展提供了丰富的思想资源。

继承和发扬这种传统文化的和谐观念对于西部的发展尤为重要。党中央提出西部大开发战略方针，对于西部各省的发展提供了极好的机遇。但在发展中一定要注意人口、经济、社会、环境和资源之间的互相协调，一定要防止过去那种通过高消耗单纯追求经济数量增长和“先污染后治理”的发展模式，一定要克服那种重数量轻质量，重现在轻未来，重局部轻全局、重发展轻治理的片面的思维方式。只有这样，才能保证西部大开发沿着正确的健康的方向发展。

2. 弘扬传统文化的整体主义价值观，有助于形成社会主义市场经济条件下的集体主义价值观。在远古炎帝文化中，突出反映了以氏族整体利益为本位和目标，一切都服从它，为它服务。中国历代有许多思想家总是把“天下为公”、“克己奉公”作为价值理想，并作为一种积极的人生态度。儒家认为，个人总是生活在群体之中，个人的命运与群体息息相关，与个人、局部的定位相比，整体、社会、国家是本位，应当具有优先性，个人应当提倡整体主义的价值取向。儒家提倡义本利末、先义后利的义利观，也体现出着眼于整体主义的价值导向。儒家文化中所包括的以对国家、民族的关注，以天下为己任的观念正是这种整体主义价值观的反映，而今天我们所提倡的爱国主义精神，也是这种整体观念的伸延。在现代社会中，我们应批判他们为封建统治阶级服务、压抑个性、束缚主体精神的鄙陋，应高扬尊重个性、发扬主体精神的文明新风，但在孰为本位这个问题上，不应颠倒，个体利益无论多么需要维护，但它同整个人类社会、国家和民族相比，不应置于本位。那种片面强调个人利益追求的价值观不利于社会发展。

我们今天正处在由市场经济推动的社会转型时期。市场经济是一把双刃剑，其效应是双

重的。从正效应看，有力地促进了人们的自主意识、竞争意识、效率意识、民主法制意识以及开拓进取精神的树立。从负效应看，市场经济的为我性和追求利益最大化的本质，容易滋生本位主义、利己主义和拜金主义。如果任个人利益和局部利益膨胀，必然导致道德的沦丧和规则的丧失，使社会整体出现信任危机，表现在经济生活中，便是信用资源的普遍丧失，增加经济协约的“交易成本”，最终增大改革成本和风险，阻碍市场经济的健康运行。而传统文化倡导的整体主义价值观，虽然与社会主义、爱国主义、集体主义在本质上不同，但是我们弘扬这种整体主义的价值观，对于培养爱国主义和集体主义精神，发挥市场经济的积极效应，抑制其负面效应有着积极作用。

3．转化传统文化的民本思想，有助于形成党政干部廉洁奉公的政德。在炎帝文化中，民本思想特别突出，炎帝为了先民群体的生存、安危及其生活的优化，总是率先垂范，奋力拼搏，为先民树立了光辉的榜样。以民为本，是中国传统文化中占有主导性的政治观念。从管仲的“以人为本”、“富民治国”，孔子的“惠民”、“安百姓”，孟子的“民贵君轻”，到荀子的“顺民心为本”，形成了传统文化的民本主义传统。“民为贵”、“民为上”、“民心不可违”，成为千古遗训。从民本主义思想出发，中国传统文化尤其强调官吏的道德修养。孔子强调为政者要品德正派，并为老百姓做出表率，即“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”。道家主张“以正治国”，强调统治者要与国家共荣辱，与百姓共患难，以天下为己任，才能得到民众的拥护。墨子认为统治者爱民乃是达到尚民政治的根本条件，即“凡使民尚同者，爱民不疾，民可使”。中国古代的民本主义思想虽有其历史局限性和阶级局限性，但在当时诚属可贵，在今天的道德建设中仍有启迪意义。我们可以站在历史唯物主义的高度，对其合理性内容进行转化和升华，把历史上只有少数的明主、贤相、良将、清官才能做到的体察民情、爱兵如子、为民请命行为转化为历史唯物主义的“人民主体”和“为人民服务”思想。传统的民本主义同现代民主主义以及为人民服务思想虽然在本质上有所不同，但提倡传统民本主义思想，并进行转化，有助于我们加强党政干部廉洁奉公、勤政为民的政德建设和树立“以为人民服务为核心”的道德原则。

“转化”、“提升”民本思想，对于贯彻江泽民同志提出的“三个代表”、加强党的廉政建设有着重大意义。因为我们党规定的全心全意为人民服务的宗旨，从根本上说就是“民本”思想的升华和发展，我们党的一些干部之所以犯了严重的官僚主义、形式主义、消极腐败的错误，集中到一点就是从根本上违背了“民本”主义思想，脱离了人民群众的结果。因此，我们要努力弘扬和转化“民本”主义价值观，牢记党的宗旨，在任何时候、任何情况下，与人民群众同呼吸共命运的立场不能变，全心全意为人民服务的宗旨不能忘，坚信群众是真正英雄的历史唯物主义观点不能丢。始终坚持为人民利益掌好权用好权，处处模范带头，率先垂范，吃苦在前，享受在后，永远甘当人民的公仆。只有这样，我们才能始终保持与人民群众的血肉联系，才能搞好党的建设，树立党政干部廉洁奉公的品格和形象，才能使我们党的事业无往而不胜。

4．升华传统文化追求高尚理想和人格完善的思想，有助于培养自律精神。炎帝以追求氏族和部落的发展为理想，开拓进取，自强不息，对后世的发展产生极为深刻的影响。中国优秀文化传统就非常强调把个人对社会、国家的责任与关怀作为价值理想。孔子提倡“仁”，而“仁”的人格的最高境界就是“志士仁人”。孟子提出：“居天下之广居，立天下之正位，

行天下之大道”，即强调无论贫富都要注重人格的完善和追求人生价值。儒家还倡导所谓“身体力行”、“知行合一”、“厚德载物”、“自强不息”等等，都是强调个人的道德自律与内在超越。现代文明迫切需要塑造崇高、完善的人格，追求真、善、美的精神价值。

首先，我国市场经济的健康发展十分需要崇高精神。因为市场经济本身是竞争经济，为使这种竞争能有秩序地运行，既要有严格的法制保障，也要有崇高精神的引导。市场经济不仅是竞争经济，而且是法制经济与道德经济的有机结合。市场经济如果抽空了精神的追求而完全以物质的追求为唯一目的，就会失去了人存在的价值根基，而变成“物化”的、非“人”的存在，根本不可能使人得到全面发展和推动社会全面发展。中国20世纪90年代以来提出重建人文精神的口号，就是针对物欲主义、拜金主义、极端个人主义思潮在社会生活各领域的蔓延所产生的消解思想、消解社会责任、调侃人生、躲避崇高的庸俗化世俗化倾向提出的。所以，市场经济体制的建立和发展必须强调物质与精神的统一，强调人格的完善和理想的追求，强调社会主义道德建设。

其次，社会主义法制建设需要国民的道德自律和内在超越。社会主义法制并不完全取决于法的国家权威及其强制性、威慑性的扩张，更主要取决于公民对法律的认同、信任、尊重并自我约束、身体力行。一般而言，法制越健全、越严明，社会道德状况就越好。但必须指出，任何一个法制国家并不仅是依靠法律去维持社会稳定的，它还借助强大的宗教信仰的感化以及道德修养、人的价值的追求等手段而无形地对人施加着广泛的影响，起着法律所起不到的重要作用。因为依靠法律的力量严惩违法违纪行为，只能为人们造成扬善抑恶、使不法分子不敢违法、领导干部“不敢腐败”的法律环境。只有加强道德建设，培养人们的自律精神，自觉地用法纪约束规范自己的行为，才能使广大群众、干部，尤其是领导干部在思想上构筑起一道遵纪守法、“不愿腐败”的牢固防线。只有把自律和他律有机结合起来，才能使人更积极地参与社会合作，履行社会角色，承诺社会责任与义务，才能真正建立起一个法治文明的社会。

总之，从炎帝文化以来的优秀传统文化作为中华民族智慧的结晶，为以思想道德建设为核心的精神文明建设提供了丰富的智慧源泉。无论是天人合一的高远境界，还是以和为贵的价值理念，无论是“仁者爱人”的博大胸怀，还是“克已复礼”的谦恭自牧，无论是强调统一的整体思维，还是执两用中的中庸思维，等等，都闪耀着往圣前贤的睿智之光。中国传统文化尽管因缺乏民主、科学、自由精神，使它在现代化过程中的作用受到一定局限，但由于其蕴藏着丰富的人文内涵，因而它对于现代社会的道德建设，则可以发挥极其重要的作用。

三、弘扬中国优秀传统文化的方法论思考

继承和发扬从炎帝文化以来的中国传统文化是一项十分复杂而艰苦的工作。我们在当代道德建设中要卓有成效地借鉴、弘扬、利用这些优秀的传统资源，从方法论上讲，主要要注意以下几个方面：

1．继承优秀传统文化，必须对其进行科学、具体的分析。列宁曾说过，“马克思主义的最本质的东西，马克思主义的活的灵魂，就在于具体地分析具体的情况。”科学的具体的分析既是唯物辩证法的基本要求，也是对中国传统文化弘扬创新发展的重要一环。在一定程度上，对传统文化价值的判定以及再创造，取决于我们的审视能力和对它的科学分析。只有通过科学、具体的分析，才能分清精华和糟粕，使精华部分得到继承，才能弄清中华民族传统

道德文化与当代道德建设相关的内容和特征，发挥传统文化对于道德建设的积极作用。

2．继承传统文化的基本精神，可以有三种基本形式。一是发掘传统文化中那些古今"共理"、中外"共理"的文化积淀，结合今天的实际加以运用和提倡。古今"共理"即"古今共通的道理"，如传统文化中一系列伦理思想、伦理概念、道德规范、行为方式、价值模式等。中外共理即中国传统伦理中的人类文化之"共理"，如"天人合一"、"和为贵"等；二是对于那些本身包含有封建性的内容和道德规范，如孝、忠、仁、义等，可以通过赋予其新的时代内容，作出新的转换和诠释来加以继承；三是对于那些我们不能直接继承的东西，可以通过对它的研究获得一些新的启示，间接引出一些新的观点和方法。

3．继承和弘扬优秀传统文化，必须落实于人们的心理文化认同和行为实践以发挥其作用。人们良好的道德素质，更多的是通过社会习得，是一种经熏陶而成的社会养成，而不仅仅是一种知识的传播和接受。今天，人们道德认同与道德行为背离的现象十分严重，从某种意义上说就是人们把道德的戒律和规范仅仅看成一种知识，而未能落实于道德行为实践。对传统文化的继承和发扬，同样不能仅仅停留在对它的理论研究上，而是要将其渗透于现实生活中，如通过影视、小说、戏曲等各种文艺创作，党和政府的政策引导，大众传媒的舆论导向和学校家庭教育，群众性的精神文明创建活动等，使之变成人民群众的行为实践，这样，才能有助于社会人伦秩序清明和谐，才能最终有效地促进社会主义道德建设，从而推进精神文明建设的发展。

注释：

[1] [2] [3] 参考《姜炎文化论》，三秦出版社，2001 年版第 352－353 页、第 191－194 页。

炎黄文化开拓创新精神与时代要求的契合

叶祖淼*

光辉灿烂的炎黄文化是人类文明史上的明珠，是中华民族历史文化的开端和源头。炎黄文化的内容十分丰富，其中开拓创新精神就是它的重要组成部分。今天，研究炎黄文化，弘扬中华民族伟大先祖的开拓创新精神，对于增强中华民族创造力、提高中华民族竞争力，具有重大意义。

一、炎黄文化是富有开拓创新精神的文化

从无文化到有文化，是一个全新的开创过程，每一项重大成就的取得都需要经过反复的探索、试验和实践，经历从失败到成功的过程。我们的始祖就是以坚忍不拔、百折不挠的探索精神，敢试敢冒的创造精神和勇气，探索自然和社会的秘密，给炎黄民族留下了许多优秀的民族文化遗产，为中华民族文化长年累月的积淀和生生不息的发展奠定了坚实的基础。

炎帝部落和黄帝部落地处中国古代文明发达最早的黄河中下游地区。炎帝和黄帝在与自然、社会作斗争过程中积极进取、勇于创新，创造了各种业绩，从而成为远古时期的部落英雄，被尊崇为中华民族的文化英雄与文明共祖，受到各族人民的顶礼膜拜。传说中的炎帝是中国医药文化和农耕文化的开创者。他为治疗人们的疾病、拯救人们的生命而尝百草中毒。《淮南子》曰："古者民茹草饮水，采树木之实，食蠃蚌之肉，时多疾病毒伤之害。神农尝百草之滋味，一日而遇七十毒。"《帝王世纪》云："尝味草木，宣药疗疾，救夭伤之命。"据传说，炎帝神农氏最后因为尝断肠草而献身。炎帝不仅尝百草，而且制耒耜，种嘉谷，教民耕稼，推动了原始农业的发展。在原始社会，人们必须辛勤劳作，才能维持温饱，而炎帝的发明创造为他们生产更多的生活资料带来了希望。炎帝成为他们生存的救星，并被尊称为"农皇"。在传说中，黄帝是个非常聪明能干、勇于创新的英雄。黄帝和他领导下的部落成员凭借聪明的头脑和创新的精神创建了房屋、舟车、指南车，制造了衣裳、陶器，发明了文字、凿井等。同时他们还了解一些算数、甲子、历法乐器、图画、观测日月星辰等，制定了人伦礼仪制度和纲常名教。《新书》曰："黄帝职道义，经天地，纪人伦，序万物以为天下先。"因而黄帝获得"人文初祖"的称誉。炎帝和黄帝的"农皇"和"人文初祖"美誉的获得是基于他们聪明能干、开拓创新而给中华文明带来巨大影响的创造性成果。传说中的各种文化现象和文化形态，其中就包含着歌颂炎帝和黄帝的开拓创新精神。

在远古时代，据《史记·封禅书》上说："黄帝时有万诸侯"。诸侯，用我们现在的话说，就是一个大的部落或称为部族。这说明黄帝时确是氏族部落林立。由于地域范围很小和许多

* 叶祖淼：福建师范大学经济学院硕士研究生。

部落的存在，他们之间发生了利害冲突，为着掠夺别人的财物而展开战争，为了抵御对方而保卫自己。在这争雄斗勇的"野蛮时代"，轩辕黄帝能够勇猛奋战，败炎帝，灭蚩尤，南征北伐。在建立了国家的最初形态之后，他就不允许部落之间再发生攻伐、抢掠的事件，而是积极鼓励人们进行创造性劳动，获取社会财富。正因为如此，黄帝受到各族部落的尊敬。《大戴礼·五帝德》引用孔子语盛赞黄帝："生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年。"对黄帝充满了仰慕之情。

世界四大文明古国，有三个已经消失，只有中国仍然屹立在世界的东方。这说明以汉民族为主体的中华民族有巨大的向心力、凝聚力和生存力。产生这种力量的原因很多，其中一个重要原因就是从炎黄文化开始就倡导和实践着一种团结奋进、开拓创新的精神。在原始社会，一些亲近的部落结合成部落联盟，各部落联盟一直存在语言、习惯、生产、生活方式等各个方面的文化交流和融合。汉民族就是一个在持续不断的多民族的文化交流、融合中形成的有共同语言、共同经济生活以及共同的风俗习惯的具有强大凝聚力和稳定性的共同体。这个共同体在历史上不断地为中华民族的生存繁衍创造出日新月异的物质文明和精神文明，不断与入侵的外来势力抗争，维系着中华民族的统一。炎帝黄帝时期的民族融合为夏王朝的诸侯兼并、秦始皇灭六国统一中国创造了条件。虽然当时各部落民族的融合有经济、社会、地理等因素的影响，但文化上的融合是极其重要的因素。中华民族这种发源于远古时期各部落民族凝聚融合而形成稳定的共同体的思想基础和精神支柱，正是中华民族优秀的传统文化。而"自强不息"的开拓创新精神则是中华民族文化和民族精神的核心，它对中华民族的凝聚、统一和发展起着比重德、务实、宽容、爱国等民族精神更为重要的作用。[1]显然，远古时代各部落联盟融合而形成强大的凝聚力和生存力，主要是我们炎黄文化本身就具有的"自强不息"的开拓创新精神结出的硕果。在炎黄文化研究中，很多学者都认为炎黄文化体现了中华民族的爱国主义精神和整体主义精神。其实，中华民族爱国主义精神和整体主义精神的根基在于中华炎黄民族的自强不息的开拓创新精神。因为自强不息的开拓创新精神具体表现为不屈不挠，坚忍不拔，团结奋进，与时俱进，开拓进取等。

二、炎黄文化开拓创新精神的传承

中华民族是个团结奋进的民族，也是个不忘祖、不忘恩的民族。中华民族文化源远流长，体现了中华儿女不断传承和弘扬着中华民族优秀的传统文化。其中炎黄文化开拓创新精神在中国的历史长河中不断被推衍光大，不断闪烁着灿烂的光辉。传说中，炎帝的后裔精卫填海、夸父逐日的故事以及黄帝的后裔大禹治水的故事都反映了他们继承着先祖开拓创新的精神。炎黄文化开拓创新精神是中华民族源远流长的重要动力，是中华民族几千年来所以能够发展、壮大的重要精神支柱。同时，炎黄文化开拓创新精神随着中华民族诸多优良传统的被继承而发展。

早在《周易·乾卦》中就有记载："天行键，君子以自强不息。"意思是说，自然界四季运行、斗转星移、日月交替是勇往直前、永不停息的，是任何力量也阻挡不住的。它启发了我们的祖先要效法自然界，做人做事要有不断进取、开拓创新的精神。这种精神表现为"革故鼎新"，也就是汤之盘铭所说的"苟日新、日日新、又日新"[2]的精神。面对变化无穷、发展无限的宇宙，必须具有"日新"精神。"富有之谓大业，日新之谓盛德"[3]。实现"富有大业"，必须"日新其德"，"君子之学必日新"[4]，"循序而进，与日俱新"[5]，"当时新，时时

新，又时新"[6]。这些名言都倡导有志者要具有与时间一同前进、自强不息、积极进取、开拓创新的精神。只有"为政日新"[7]，"德日新"[8]，不断地改革进取，应时以变，才能"以开创之势治天下"[9]。白居易曾用"千里始足下，高山起微尘；吾道亦如此，行之贵日新"[10]的诗句鼓励人们，只有"日新"不止，永不间断，日有进益，才会不断创造出新成果，"日新之功"才能真正体现。

江泽民同志指出："创新是一个民族进步的灵魂。"[11]这从广义上讲适用于全世界一切民族，而对我们中华民族来说则更有直接的促人觉醒、催人奋进的意义。就此他又指出："中华民族是勤劳智慧的民族，也是富于创新精神的民族。"[12]在几千年奔腾不息的历史发展过程中，我们民族正是凭借这种特有的民族精神，始终屹立于世界民族之林。中华民族创造了人类进步史上璀璨的东方文明，主要是依靠开拓创新精神。中华文明史上，曾出现了享誉世界的"四大发明"，比欧洲早一千多年的祖冲之精算的圆周率，"奇巧甲天下"的李春建桥术，为中国赢得了"中国人的航空技术超过西方"美誉的冯如制造的飞机。还有智慧横溢的四书五经，优美典雅的敦煌壁画，精湛实用的孙子兵法，奇特神妙的中华医术等等，都焕发着中华炎黄民族的开拓创新精神。我们民族还经历过无数次痛苦的外扰和劫难，但始终没有屈服，没有解体，主要还是依靠开拓创新精神。在近代史上，林则徐、龚自珍、魏源形成了新经世致用学派，掀起了学洋制洋的革新浪潮；太平天国英雄们揭竿而起，追求的是创造一个"新天新地新世界"[13]。戊戌变法的维新志士高倡"讲万国之大势，审古今之时变，弃守旧，尚日新"[14]。伟大的革命先行者孙中山先生更是毕生为创造新中国而奋斗创新。他的著作、讲演洋溢着强烈的自强创新精神。他宣称："夫事有顺乎天理，应乎人情，知乎世界之潮流，合乎人群之需要，而为先知先觉者所决心行之，则断无不成者也，此古今之革命维新，兴邦建国等事业是也。"[15]总之，中国古代和近代不断前进的历史，就是一部中华炎黄子孙不断继承弘扬炎黄文化开拓创新精神的光荣发展史。

三、炎黄文化开拓创新精神的时代价值

开拓创新精神是我们的始祖在改造自然、改造社会的不屈不挠的斗争中磨练出来的，并在中国历史发展过程中不断地承接着。今天我们正处在改革开放和社会主义现代化建设的大潮中，处在世界经济全球化、科技迅猛发展的大潮中，继承和弘扬炎黄文化的开拓创新精神，具有十分重要的现实意义。

1．弘扬炎黄文化开拓创新精神，迎接知识经济的挑战

知识经济时代的到来，给人类的经济、社会生活带来了巨大的变化。它使人类获得了前所未有的新机遇，同时也面临着严峻的挑战。许多发达国家对知识经济时代的到来曾纷纷作出反映，美国很早之前就提出建立"信息高速公路"的计划，法国政府已成立了"国家研究成果推广署"；日本政府专门制订了《促进基本技术研究税则》、《增加试验研究费税额扣除制度》等支持高科技产业的发展。这些也引起我国的关注。1998 年中国科学院向中央提交了《迎接知识经济时代，建设国家创新体系》的研究报告。其中提出中国将在 2050 年前后重点建设 100 个具有国际先进水平的国立科研院所、10 所国际知名的教学科研大学、20 个跨学科、跨地区的国立综合研究中心。通过提高国家整体创新能力，使中国科技的国际竞争力进入世界前 10 名。江泽民同志指出："知识经济，创新意识对于我们二十一世纪的发展至关重要"[16]，"二十一世纪科技创新将进一步成为经济社会发展的主导因素"[17]，"一个国家

有没有创新能力，能不能进行创新，是当今世界范围内经济、社会和科技竞争的决定性因素"[18]。科学技术是第一生产力，只有科学技术不断创新，生产力才能不断发展。科技的每一次重大创新，都会引起生产力的深刻变革和人类文明的巨大进步。从20世纪中叶以后，原子能技术、空间技术、微电子与信息技术、生物工程技术、新材料技术，以及现在不断发展的网络技术、克隆技术、纳米技术等，极大地提高了人类对自然和社会的认识能力，从而极大地推动了生产力的发展。然而科技的快速发展带来了不可避免的负面影响，产生了科技伦理道德问题，如网上的信息污染，基因工程可能导致基因歧视等。面对这样的新情况、新问题，我们必须有清醒的认识，弘扬炎黄文化开拓创新精神，掌握科技创新的主动权，加快科技创新的步伐，加速科技人才的培养，把经济建设转移到依靠科技进步和提高劳动者素质的轨道上来，使我们的科学技术及整个社会生产力能够赶上时代的潮流。同时，我们还必须以开拓创新的眼光看待科技伦理问题，把科学技术的进步运用到全人类的崇高事业中去，推动社会生产力的向前发展。

2．弘扬炎黄文化开拓创新精神，积极推进体制创新

建设社会主义物质文明和精神文明，除了要有正确的政策方针、全国人民的共同努力之外，还必须有完善的制度和体制保障。总的来说，我国的基本制度是有利于社会生产力的发展的。但是，过去实行的计划经济致使社会体制存在很多弊端，越来越阻碍生产力的进一步发展。党的十一届三中全会以来，我们进行了空前伟大的体制改革探索和创新，经过二十多年特别是党的十四大以来的不断努力，我们已经初步建立了社会主义市场经济体制的基本框架。面向新世纪，我们要力求使这个框架进一步成熟和完善起来，这就需要解决很多深层次的新问题。以公有制为主体、多种所有制共同发展的格局需要进一步从制度上完善；以建立现代企业制度为重点的国有企业改革需要有新的突破；规范的统一的全国市场有待进一步建立和完善；适应加入世界贸易组织要求的经济技术竞争和合作机制有待建立；建立股份制、金融信用制度、多层次的就业保障制度、有效的社会奖罚制度，事业单位实行聘任制等等，都要通过改革，进一步健全和完善。所有这些，都是不同程度上的创新，没有创新，就不能从根本上突破旧体制的束缚；没有创新，也就没有新体制的建成和完善。改革是史无前例的全新的事情，没有现成的经验可循。我们必须大胆探索，勇于创新，在实践中积累经验，对的就坚持，不对的赶快改，新问题出来就抓紧解决。加强经济体制创新的同时，我们还要进行政治体制、文明体制等方面的创新，力争在其他创新方面作出新成绩。在新时期人们对政治文化体系和政治关系的认识、情感、价值评价方面，国家职能观、政治发展观、政治行为观、文化价值观、道德行为表现、心理健康方面等都出现了许多新的问题，需要新的思路去解决。我们必须继续积极稳妥地推进政治体制改革，发展有中国特色社会义民主政治，建设社会主义政治文明，巩固民主团结、生动活泼、安定和谐的政治局面。同时要建立面向现代化、面向世界、面向未来的、民族的科学的大众的有中国特色社会主义文化。总之，社会体制改革是需要人们在实践中不断摸索、不断创新，要有敢"闯"敢"冒"的开拓创新精神。因此，继承和弘扬炎黄文化开拓创新精神在当前的体制改革和创新中无疑也有重大的现实意义。

3．弘扬炎黄文化开拓创新精神，加强党的建设

马克思主义不是僵化不变的教条，而是随着实践的变化而变化发展的理论。"马克思主

义具有与时俱进的理论品质"[19]，"马克思主义的生命力，就是在于它在实践中能够不断创新。马克思主义理论的每一次重大突破，社会主义实践的每一次历史性飞跃，都是马克思主义基本原理与具体实践相结合进行理论创新的结果"[20]。我们党成立以来，始终坚持和发展马克思主义，深刻地表现出我们党的开拓创新精神。毛泽东同志首次提出"农村包围城市，开展武装斗争"的策略，创立了新民主主义理论，指导中国革命取得胜利。邓小平同志抓住了"什么是社会主义，怎样建设社会主义"这一关键性问题，提出建设有中国特色社会主义理论，指引我国社会主义进入蓬勃发展的新时期。世纪之交，江泽民同志提出"三个代表"重要思想，为我们党永葆生机活力提供了强大的思想武器，对马克思主义宝库又一次创新发展。面向新世纪，我们党的建设方面面临着许多新的问题、新的考验，主要表现为亟待解决的几大问题："'三个代表'与党的先进性和代表性、跳出'历史周期率'与党内民主建设、依法治国与党的领导、以德治国重在以德治党、党的制度建设、党内外监督、遏止腐败、新经济组织党的建设工作的新领域"[21]。面对这些新问题，我们在加强和改进党的建设过程中，要"注意抓住两条，一是鼓励、支持广大党员、干部在改革进程中勇于思考、勇于探索、勇于实践、勇于创新；二是结合新的实际大力发扬党的优良传统和作风，对广大党员和干部严格要求、严格教育、严格管理、严格监督。坚持开拓创新和发扬优良传统，这两个方面是相辅相成的，都是关系党的前途命运的大事"[22]。社会实践是无止境的，人的认识要随着实践的发展而发展，把思想认识从那些不合时宜的观点、做法和体制中解放出来，真正做到与时俱进，开拓创新，"坚持解放思想、实事求是的思想路线，弘扬与时俱进的精神，是党在长期执政下保持先进性和创造力的决定性因素。我们党能否始终做到这一点，决定着中国的发展前途和命运。"我们党的先进性决定它在实践中能够不断与时俱进、开拓创新，并形成在中国的革命和建设过程中被不断地继承弘扬的优良传统。炎黄文化开拓创新精神与党的开拓创新这一优良传统有相通、相融之处。所以说，弘扬炎黄文化开拓创新精神对于指导我们党的建设也有重大的作用。

4．弘扬炎黄文化开拓创新精神，塑造现代道德人格

博大精深的中国传统文化深深蕴含着中华儿女开拓创新的道德人格。中华民族"自强不息"的道德精神一直鼓励着中华儿女积极进取、开拓创新，战胜一个个困难，创造一项项辉煌的成果。当前，随着社会主义市场经济的不断发展和完善，人们的思想认识、道德观念、道德行为发生巨大的改变。平等思想、竞争意识、风险观念、创新思维、进取精神都有了很大的提高。中华民族开拓创新的优秀道德传统得到进一步发扬光大。"中华民族的传统美德与体现时代要求的新的道德观念相融合，成为我国公民道德建设发展的主流"[23]。按市场需要和公平竞争的原则来组织社会生产活动的市场经济不仅要求人们具有自立进取精神，而且要有开拓创新精神。在当今世界上，市场需求的变化很快，为满足这种变化的需要而展开的生产产品的竞争、人才的竞争又是异常激烈的，如果市场主体不能通过创新行为来满足市场的需要，就很容易在竞争中被淘汰。只有通过自己不断的创新行为来适应快速变化的市场需求，才能在竞争中立于不败之地。而人们只有首先具备开拓创新的道德人格素质，才能通过具体的创新行为表现出来。然而，在开放的市场经济大潮中，也有一些人担心遇到挫折和困难，不敢承担风险，害怕接受新事物，墨守成规，碌碌无为，缺乏对人生崇高理想的追求和对社会的奉献精神，拜金主义、享乐主义、个人主义、实用主义、功利主义思想相当严重。

这是现代人开拓创新道德人格的缺憾。要塑造一个具有开拓创新的健全的道德人格主体，必须要有正确的人生目标和坚定的人生信念；要敢走别人没走过的路，积极探索、奋勇前进、标新立异；要有深厚的理论功底和丰富的知识储备；要有坚强的心理承受能力，坚忍不拔的意志。

炎黄文化是一个具有厚重的历史文化精神和强烈的现实意义的概念。我们不能以民族虚无主义的态度否认、抛弃炎黄文化的宝贵遗产，也不能以民族保守主义的态度固守前人旧说，拒绝创新进步。我们既要珍视传统，努力发掘，吸收和弘扬炎黄文化的优秀成分，把炎黄文化开拓创新精神作为我们前进的基础，积极参与到改革开放和社会主义现代化建设的伟大实践中去，解放思想，与时俱进，做出我们自己的创造，加快中华民族前进的步伐，实现新的腾飞，赶上乃至超过发达国家，对人类做出新的贡献。

注释：

[1] 卢昌健、黄明同：《优秀民族文化与中华民族凝聚力》，《增强中华民族凝聚力第二次学术讨论会论文集》，香港汉荣书局 1992 年版。

[2]《礼记·大学》。

[3]《周易·系辞上》。

[4]《二程集·河南程氏遗书》卷 25。

[5] 何坦：《西畴老人常言》。

[6]《颜元集》卷下《刃过之》。

[7] 杨雄：《法言·先知》。

[8]《尚书·仲虺之诰》。

[9] 康有为：《公车上书》。

[10] 白居易：《白氏长庆集》卷 22《续座右铭》。

[11] [12] 江泽民：《论科学技术》，中央文献出版社，2001 年版第 107、101 页。

[13] 洪仁玕：《资政新篇》。

[14] 康有为：《请励工艺奖创新折》。

[15] 孙中山：《建国方略》。

[16] [17] [18]《人民日报》1998 年 6 月 10 日。

[19] [20] [22] 江泽民：《论党的建设》，中央文献出版社，2001 年版第 509、445、530 页。

[21] 蔡长水、刘振华：《新世纪党建九大问题》，江苏人民出版社，2001 年版。

[23]《公民道德建设实施纲要》，《人民日报》2001 年 10 月 25 日。

三秦文化与西部大开发

何晓芳*

西部大开发是党中央国务院在二十世纪为建设西部实施的一项重要战略决策，将对西部开发与建设发挥重要作用。西部地区在我国具有重要的经济和战略地位，西部开发与建设关系全局。所以，西部地区大开发问题成为目前热点问题。

关于西部大开发，方方面面从各自不同角度进行论证、评论。本文试从三秦文化与西部大开发这一历史文化视角，来审视西部大开发的历史必然性与现实继承性。

我们常说黄河是中华文明的重要发祥地，三秦地区位于黄河流域，是中华文明起源与发展的核心部分。翻开中国历史画卷，炎黄、周秦这些中华文明的重要时期，无不从三秦发源。因此，如果从中国古代文化来研究西部问题，必然离不开三秦文化研究。根据现实需要，有如下三个方面：

一、改革——西部崛起

在中国历史上始终贯穿改革才能发展的思想，并且成为历史发展的主题。以三秦为代表的西部地区曾经辉煌过，其重要原因之一是进行成功的改革。秦王朝是重要代表。

最初，秦国是周的附庸，在周平王时才被封为与齐、晋等国地位平等的诸侯国，但在戎狄包围当中，十分弱小。后来在秦穆公时代，经过精心准备与策划，消灭了周围十几个西戎小国，这样东面从陕西、山西的交界处黄河起，一直到遥远的西方，都为秦国所控制。这在历史上称之为"开地千里，遂霸西戎"，秦国开始在军事上逐渐强盛起来。但由于秦国经济发展相对落后于其他主要诸侯国，在秦穆公去世以后，军事上逐渐走向衰退，到战国时期便处于被动挨打的局面。而秦国的东方晋国，由于封建制迅速发展，改革比较成功，韩、赵、魏三家分晋后，对秦国产生了重要威胁。魏国通过数次战争，夺取了秦国河西数城，进而河西之地全部归魏占有，成为秦国心腹之患。秦献公继位以后，决心实行封建制改革，他采取了一系列措施：编制户籍、迁国都、推广县制、允许商业活动等等。这些改革仅仅是秦国改革的开始，但已经显示出重要作用，秦国在与其他诸侯国争霸过程中又相继取得了初步胜利。但这些改革措施还没有触动到秦国最根本的社会制度问题。秦献公的儿子秦孝公继续完成了这一历史使命。由于这场改革是依靠商鞅进行变法来完成的，故习惯上称之为"商鞅变法"。"商鞅变法"最主要的内容是两个方面：一个是发展农业生产，压制工商发展；另一个是围绕发展农业生产而进行的封建体制改革，诸如：实行封建制的租税制、整顿吏治、再次编造户籍实行什伍连坐、废除土地国有制、普遍实行郡县制等等。由于商鞅变法成功，使得

* 何晓芳：辽宁省民族研究所研究员。

秦国“移风易俗，民以殷盛，国以富强，百姓乐用，诸侯亲服”[1]。

秦国在战国时期里并不是唯一进行变法的诸侯国，但秦国是唯一变法最成功的诸侯国，开创了中国历史上变法革新的成功范例。秦始皇时期，发展了商鞅变法所奠定的雄厚国力，统一六国，建立了中国历史上第一个多民族统一国家。西部崛起是秦国继承西周以后开始，秦国崛起从变法开始。改革是三秦文化中重要的组成部分。

秦国改革成功的历史经验主要有二：一是大力发展生产力；二是改革束缚生产力发展的不合理制度。以古鉴今，改革同样在西部大开发中占有主导地位。

邓小平同志总结了社会主义建设的有益经验，以及中国长期落后停滞的历史教训，对改革在社会主义建设发展中的作用曾经这样指出：“改革的性质同过去的革命一样，也是为了扫除发展生产力的障碍，使中国摆脱贫穷落后的状态。从这个意义上说，改革也可以叫革命性的变革。”[2]对于西部大开发，改革具有十分重要的意义。表现在经济体制改革上，在进入社会主义制度以前，我国西部少数民族相当一部分具有和汉族不同的社会经济结构，如领主经济占统治地位的封建农奴制、奴隶制，有的从原始社会末期刚刚进入阶级社会等等。这就需要在建设社会主义过程中，采取适合于民族地区特点的经济体制，以适应西部民族地区生产力发展的水平。我国在实行生产资料所有制社会主义改造时，充分照顾了这部分少数民族的特点，对他们分别实行不同于汉族地区的方式和方法，顺利地完成了民族地区的民主改革。但随着后期“左”的思想滋长，搞“一大二公”“人民公社化运动”，实行了“一刀切”，在这种情况下建立的经济体制严重束缚了西部民族地区的经济发展。另外，西部民族地区的工业全部都是在计划经济体制下建立的，高度集中的体制束缚生产力发展的矛盾更为突出。因此，西部地区要发展，就必须进行经济体制改革。发展生产力和体制改革是一个中心任务的两个方面。

西部开发中的改革，任重而道远。但改革是西部承接历史重新崛起的关键。

二、开放——西部繁荣

中国西部三秦地区，从西周开始奠定了中国保守特点的“礼”文化，而从秦国崛起开始又增添了威武强劲的征服作风。西汉到大唐是中国历史文化在三秦地区最繁荣的时期。根本原因来自于开放。陕西地处中国西北地区的最东部，实际是中国东部和北、西南地区交通的要冲，这样，中国西北各方文化必然要对三秦地区有重要影响，三秦地区接受了外来文化影响，繁荣了本地文化，又由于国都建在三秦，对整个中华文化也有一定影响。主要体现在如下几个方面：

一是西域文化影响。在三秦大地上最有影响的莫过于丝绸之路的开辟。随着丝绸之路的开辟，西域文化传入三秦大地，进而传入内地，有些延用至今，可谓影响极大。西汉时期与西域建立了联系，当时乌孙马、大宛马进入中国，俄国伏尔加河流域与里海附近的貂皮和狐狸皮也进入长安九市。大量农作物输入，以葡萄、石榴和苜蓿最为出名，还有胡麻、胡桃、胡豆、胡瓜、胡荽、胡蒜、黄蓝等，这些作物至今仍在中国人的日常生活中占有重要位置。

二是宗教思想文化传播。在宗教传播方面，一个是佛教。佛教生长于印度，虽然在印度逐渐衰落，但在中国却产生了重大影响。佛教就是沿着丝绸之路传入中国的，丝绸之路的中心在三秦大地上的长安，因而伴随着长安在中国政治、经济、文化的中心地位而广泛传播。在西汉时期，三秦大地上已经有佛教传入，到唐朝时期更加盛行。当时比较著名的佛寺有扶

风法门寺、大慈恩寺、荐福寺等。这些著名佛寺表明了当时三秦地区在佛教传播过程中的地位。另一个是伊斯兰教。三秦地区除了在佛教传播过程中起重要作用外，对伊斯兰教的传播也曾发挥着重要作用。伊斯兰教发起于阿拉伯国家，由于唐代的长安是国家经济文化中心，阿拉伯帝国使臣在同唐朝政府往来时，将伊斯兰教传入中国。元代以后，由于战争等原因，穆斯林大量迁入三秦，进而向中国其他地区流传。穆斯林人的大量迁入更多地使伊斯兰教广泛传播。在西安所建立的东大寺与西大寺是中国最早的一批清真寺，反映了伊斯兰教由三秦地区向其他地区广泛传播的历史。三秦文化当中除了宗教之外，最为值得一提的还有“关学”，这是宋明理学的重要组成部分，产生于三秦地区，对中国思想文化发展起到了重要的作用，同时也是三秦地区对外开放在思想文化领域里结出的成果。孔子创立的儒家思想是以三秦地区产生的周礼为核心，从西汉时期成为影响中国政治的官方学说。但到了魏晋以后，由于其僵化不适时宜，逐渐走向衰弱。但中国多民族统一王朝却仍然需要一个大一统的政治思想进行主宰，因而从宋元以后开始了中国儒学新的发展阶段，理学诞生。理学与原有儒学最根本的区别在于，它采用了佛和道家理论中的思辨方法和辩证法，使儒学更富于思想理论性。其中“关学”就体现了这种显著特点。“关学”的创始人张载就生长于三秦大地。前文已经提到过三秦地区曾是佛教、伊斯兰和道教的重要传播地区。那么，张载在弘扬儒学，使之成为理学之时，必然受到这些宗教思想的重要影响。张载是通过对这些宗教批判和扬弃的方式来实现的。理学在宋以后中国多民族统一国家建设中发挥了作用。

三是民族融合。三秦地区是中国东部、西南和西北的中心地带，因而从中国民族分布上来看，是少数民族与中原地区的融合结合带之一。从西周开始，就是戎狄聚居之地，一直到唐朝，西安成为国都，不仅增加了中国少数民族与中央王朝的联系，而且加强了与国外经济文化的交流，使三秦地区成为当时民族融合的重要交汇之地。当时在长安居住的有突厥、西域、波斯、阿拉伯、印度、高丽、日本等外国人，还有大量中国国内的少数民族，东北的契丹、靺鞨、奚等也大量居住于此地。中外民族融合随之带来文化开放交流，无论在饮食方面还是在风俗方面，都对汉族文化产生了重要影响。上述提到的宗教和儒家学说的变革，也都是由于民族融合过程中带来新的文化被汉族文化吸收的结晶。

总之，由于三秦地区的开放性，繁荣了三秦地区的物质和思想文化，而这些滋长于三秦地区的物质和思想文化，又成为中国文化的主要部分。

唐朝时期是中国古代的鼎盛时期，对内对外开放是国家繁荣的重要原因之一。因此，谈到三秦文化与今日西部大开发的关系时，不可能不把开放与繁荣联系在一起。

关于“开放”在当代的含义，邓小平同志指出：“我们确定搞两个开放：一个对外开放，一个对内开放。”我们的“开放是两个内容，一个对内开放，一个对外开放。”因此，“关起门来有两种：一种是指对国际；一种是指对国内，就是一个地区对另外一个地区，一个部门对另外一个部门。”从西部大开发的角度看，西部地区发展繁荣的重要途径是对外开放。从历史上三秦地区的发展看，自宋元以后随着国都迁移，政治经济文化中心逐渐向关外转移，三秦地区失去了以往的开放优势，日益封闭保守。到了近代，已成定局。建国后实行的计划经济体制，加重了原有的封闭性。因此，目前的开放主要是面对两个方面的开放。一个是面对世界的开放，向世界所有先进国家和民族学习，加强国际间的互相学习与交流。另一个是面对东部发达地区的开放，加强区域间经济文化互相协作。西部地区地大物博，资源丰富，

需要先进的科学和技术人才。只有实行开放，与其他地区相互学习，相互支援，才能更快地发展繁荣起来。邓小平同志曾以西藏开发和汉族帮助为例说："中国的资源很多分布在少数民族地区，包括西藏和新疆。""西藏是人口很少的地区，地方大得很，单靠二百万藏族同胞去建设是不够的，汉人去帮助他们没有什么坏处。"[3]从八十年代初，我们党和国家就开始做这项工作，目前实行的西部大开发，将使西部地区开放更加全面。开放是西部繁荣的前提。

三、西部大开发中三秦文化的重构

文化是一种历史积淀，由无数个历史事件与活动共同构成。思想领域也包括在其中。文化对物质生产能够起到推动作用，也能够起到约束作用。因而，历史地、辩证地看待三秦文化，能够有利于西部大开发；同时，通过西部开发将有利于三秦文化重构。概括一言就是处理好三秦文化与西部大开发的关系问题，进而将三秦文化发扬光大。主要观点是：

（一）弘扬三秦文化，在西部大开发中重视与保护传统文化。三秦文化在思想领域里有着至今仍然熠熠闪耀的精华，如上所述三秦文化充满着开放与创造精神，中国历史上在三秦大地周、秦、汉、唐王朝的建立已经充分地反映了这一思想和精神。这一思想和精神是三秦文化中宝贵的精神财富，正是西部大开发中所应当保持与发扬的。西部的贫穷落后，是历史上形成的，有着各个方面的原因。但历史上西部的崛起，不正是依靠开放与创造这一宝贵的精神财富得来的吗。由于计划经济体制的束缚与影响，还由于落后思想文化的约束，还有其他各种原因，西部落后了。为了打破这种落后，成功完成西部开发的历史使命，必须发扬三秦文化中开放与创造的精神。

精神总是依靠物质来丰富和表现的。在三秦地区历史上遗留下来大量和丰富的文物古迹，是三秦地区辉煌历史的重要见证。妥善地保护开发这些文物古迹，既是弘扬三秦传统文化的重要内容，也是繁荣西部文化的重要内容。谈到保护，主要是指按照文物保护法规，尊重其历史原貌，这样才能具有历史教育意义。谈到开发，主要是指与市场经济相结合，对文物进行合理的利用，取得一定的经济效益，既能向人们进行历史教育，同时又能为文物保护带来基本资金。这是国际上的通行作法。在西部大开发中，历史与文物保护开发是重要课题。目前在这方面存在着一定问题，亟待研究解决。

（二）注人现代化，让三秦文化在西部大开发过程中显示现代光彩。任何文化都是历史积淀的结果，但同时也必须跟上时代发展的步伐，不断地充实进去现实生活中的成果，这样才能使文化跟得上时代发展的需要。这方面有许多可以借鉴的内容，主要有风俗方面、体制方面、精神文化方面等等。比如在精神文化方面，上述已经说过，三秦地区在历史上洋溢着开放与创造精神。这种开放与创造精神在历史上曾经表现为封侯称王，建功立业。周、秦、汉、唐历代王朝正是在这种精神鼓舞下，驰骋疆场，改朝换代，谱写历史篇章。而今将这一精神注人现代化内容以后，在西部开发中发扬光大，就成为西部开发的创业精神。还有在文化艺术等方面，三秦地区有很大的"特色"优势。这些"特色"优势是在历史上长期与中外各国及少数民族进行文化交流积累而成的，加之历史遗留下来的大量文物古迹，成为三秦地区重要的人文资源。这些人文资源经过现代化"改造"、"加工"以后，便可以直接为经济建设服务。因此，谈到三秦文化与西部大开发问题时，很重要的内容之一便是如何对三秦文化宝贵的历史遗产注人现代化内容，使其成为西部现代精神财富。这项工作利在当代，功在千秋。

（三）坚持实事求是的思想路线，是西部大开发中重构三秦文化的关键。实事求是这一思想路线是我党把马克思主义同中国革命实际相结合过程中形成的思想路线，是党的十一届三中全会以后形成的邓小平理论的精髓，这一路线的核心内容就是要理论结合实际，不盲目行事。西部大开发中的三秦文化重构，同样必须遵循这一思想路线，无论是弘扬三秦文化还是对三秦文化注入现代内容，都必须坚持实事求是的思想路线。这里应该超越三个误区：第一个是重视现代，忽视历史。在许多人眼中认为，历史就是历史，与现代没有什么大关系。因而，在对传统文化保护方面不够重视，看重的也只是经济效益，很容易厚今薄古。第二个误区是“唯古是从”。这一误区正好与第一个相似，是本质上的相似。也同样是片面看事物。他们把历史与现实严重地分开，认为历史才是“特色”，因而忽视了开发历史中的马克思主义教育，忽视了历史为现代服务的马克思主义基本原理。第三个误区是认为西部大开发与三秦文化重构没有直接联系。不把文化看作是从属于精神文明建设的重要方面，从而也把三秦文化同西部大开发脱离开来。这三个误区最根本的就是没有坚持马克思主义实事求是的思想路线，缺乏辩证的观点看问题。

总之，三秦文化实质上是一种文化精神，有着丰厚的历史积淀。西部大开发是重构三秦文化的重要契机。我们要在三秦文化重构中弘扬民族精神，发扬优秀传统，推进西部开发的社会主义现代化建设。

注释：

[1]《史记·李斯列传》。

[2] [3]《邓小平文选》第三卷，人民出版社，1994年版第135页、第246－247页。

左宗棠与西部民族经济的开发

张立真*

左宗棠在西部工作生活了15年之久。此间，左宗棠先后担任陕甘总督、钦差大臣督办新疆军务之职，他一面挥军征讨叛逆，护卫边疆的主权与安定；一面抚揖流亡，恢复生产。特别是在平定了内外动乱后，他全面整顿社会秩序，千方百计开发利用各种资源，对落后的边疆经济进行大幅度的改造与革新，为建设和发展地方民族经济做出了特殊的贡献。本文拟就其开发西部边远地区民族经济的思想与实践给予总结分析，以期引发当代开发西部的历史思考。

一

禁烟扫毒是左宗棠治理与开发西北的一项非常性措施。陕、甘、新疆等省是少数民族聚居区，与内地相比十分落后；咸丰同治年间长期陷于兵火战乱之中，行政管理系统失灵，生产无序，致使土烟种植盛行，罂粟花遍地开放，毒流四溢，此情此景令左宗棠痛心疾首，愤然说："恶卉繁滋，废我嘉谷"[1]。他深知，惟肥田沃壤方适宜其生长，烟毒肆虐不仅造成民弱气衰，人口锐减，社会动乱，而且大片耕地的浪费，极大地影响了农业生产，直接关系到军需民食，严重地威胁着国计民生，更为全世界人所轻蔑。因此，决心要发动一场大规模的禁毒运动，非除掉这一社会毒瘤不可。

1869年夏，左宗棠正式通令各地全面禁种罂粟，恢复农作物种植，这是断绝烟源、发展经济的重要战略决策。接着，左宗棠制定了"先之以文告，继之以履验，责之以乡约，督之以防营"[2]的二十字防治实施措施。他颁发告示，晓谕利害。其中最重要的文告是左宗棠亲手撰写的《四字谕令》[3]，印刷成册，广为散发张贴。同时派遣官员，检查督促，层层把关，一一落实。在基层，责令乡绅等头目与"花户"联手承包地段，共守禁种罂粟之约，违者当罚。对抗令不遵或玩弄手段的重点地区派军队执行查禁任务，先礼后兵，凡是查出成片的罂粟地，一律强行翻犁灌水，杜绝复种。

在禁毒过程中，左宗棠奖惩分明，讲求实效，效果颇佳，为清除外洋鸦片打下良好基础。左宗棠认识到"禁种罂粟为禁止鸦片之渐"[4]，只有先使土烟绝迹，然后"专禁洋烟"才更能得力。凡是自外省运载鸦片进入陕甘贩卖者，强行扣留人货，劝其原路返回，否则就地销毁，这是左宗棠所辖权限内的唯一选择。洋鸦片被堵截在外，同时也就强化和巩固了禁

* 张立真：辽宁大学历史系教授。

种土烟的成效。

经过长期坚持不懈的努力，除个别深山僻壤之地没有根绝外，西北三省区的烟苗基本拔净，土地大面积复耕，“昔栽罂粟之处，今为艺稻之所”[5]。粮食储备增加，颓风恶俗渐被遏制，士农工商的面貌“气象更新”，社会风气由污浊向洁净转变，农业生产和社会环境得到明显改善。

二

全面恢复与进行农林牧业建设，有计划地合理地开发当地的可利用资源，是左宗棠治理与开发西部经济的又一长远战略。

农业是经济发展的基础，让老百姓吃饱穿暖，过上温饱的生活，社会秩序稳定，是左宗棠殚精竭虑发展西部经济的最基本的出发点。

首先，他每克复一处城镇、一块乡村后的第一件事就是调查人口，安置家园，清丈田亩。除下发救济粮外，还拨给粮种、耕牛、农具，让农民安心业农。

其次，提倡军屯、民屯并举，并根据荒田数量及转徙回归人口的多寡，适当调节军屯、民屯比例。当农民归乡无荒田承耕时，军屯要拨出一定数量的熟田以利“民归旧业，各安垄亩”[6]，所收粮食准其上缴屯垦局，照章发价。张曜在哈密屯田即如此办理，颇有成效。再次，凿井开渠，广兴水利，确保以农为本。他反复强调，水利为“屯政要务”[7]，是西北兴农之“先务之急”。西北常年干旱，无水利则无以养民。左宗棠亲自设计开渠治河方案，研究水利技术，指导引水灌溉。几年间，陕、甘、新疆的大小河渠、灌溉工程遍地开花，水利建设成绩斐然，农业收成“大有起色”。至 1875 年，“泾、平、巩、兰、凉、宁夏各属，净面每斤值银一分上下”，“杂粮市价递减，窖藏甚多”，连左宗棠本人也没想到粮食市场如此乐观。另据两位外国人在旅行中亲眼所见，光绪六七年间，陕甘一带，粮价很便宜，“杂粮更贱”[8]。实现了左宗棠治水兴农养民、物阜民丰的初衷。

第四，针对西北地区粮食品种单一产量低的现状，左宗棠设法改良品种，推广稻谷，从江浙请来种稻好手教农民栽种。试种的结果，过去每亩麦、粟不过产百十斤左右，种稻竟能收获四五百斤，粮食产量大幅度增加。对于长年栽种罂粟之地，则推广棉花种植技术，从事经济作物的生产与开发，一举三得：一是它适宜当地土性；二是可以解决老百姓的穿衣问题；三是农民售棉所得完全抵得上罂粟之利。于是，他又从内地聘请来技术人员传授种棉纺织技术，特设专门机构主持教习事宜，刊发了《种棉十要》、《棉书》等技术指导书籍，各级官吏士绅从旁参与管理[9]。另外，左宗棠劝导农民改良土壤、改进种植方法等都有利于充分开发地力，推进农业生产。

林、牧业方面，左宗棠在不能播种稻谷、棉花的地区，劝谕农民种草、植桑养蚕，引导农民种山养林，多种经营，乃至列出五种树种帮助农民们转产时选栽。对过于贫困的地区，还曾发放过贷款，三年分期偿还，不取利息，使其坚持下去，发展起来。在新疆，左宗棠也“移浙之桑种于西域”，聘请湖州工匠传授栽桑养蚕、缫丝纺织的经验。此间，在哈密、吐鲁番、库车、阿克苏设立的蚕织总局成为新疆近代以来有蚕织机构的开端。到 1880 年已经接枝或种活桑树共计 866，000 枝，成效不错，颇有利于商品经济的发展。

如何合理地开发资源？左宗棠始终把握“可耕可牧”、“可渔可牧”、灵活对待、充分利用地利的基本原则，去绘制操作农林牧业的发展蓝图。左宗棠认为“边塞以畜牧之利为大”[10]，不能强行以农代牧。1876年，他在陕西佛坪厅的呈文上批复，佛坪地气高寒，地力瘠薄，“然树艺既不甚相宜，则畜牧之政自当亟讲”[11]。关于新疆，左宗棠指令喀喇沙尔官员从经营筹划伊始，“即当为异日着想，择其水泉饶沃者为田畴，责其水草丰衍者为牧地”，将来视情形变化、人口繁衍快慢随时变通，“正不必概行耕垦，始尽地利”[12]。1880年左宗棠前赴京师就职，一路上看见自己多年经营的地方“土沃民殷”，以往讨钱乞食、啼饥号寒触目皆是的情形完全改观，为之欣慰不已。

三

热心于近代民族工业，采用新兴生产技术发展地区经济，是左宗棠开发西部不可忽略的重要部分。尽人皆知，左宗棠是中国近代第一座军用造船厂的创始人，他了解西方科技进步的威力，亲身体验过使用西方生产技术的甜头，因此他决不轻视机器生产的作用，西安、兰州机器局、兰州织呢局都是他一手创办的。起初主要用于军事，陕甘战事基本结束后，左宗棠立即转向民用生产，小则各种农具，大到试制开河机器（由制造局的技师赖长设计造出），力图加强农田水利建设。他听说国外有更先进的挖河机，能开渠掘井，速度快，诚为挖河利器，特致函胡光墉在上海经办。1880年从德国进口的中型机器运抵西部，曾用于开通泾川上源，惜因机器损坏无法修复，左宗棠又被调往京师任职，机器挖河凿井被迫中辍。然而，左宗棠此举开创了西部将机器运用于农业生产的先河。

在探查和开采生铁、煤炭、砂金、铅等矿产资源方面，左宗棠始终坚持“听民开采”、由商民自办的方针。他认为招商办理“乃期便利”，一经官办“乃利少弊多”[13]，以防贪官劣吏从中盘剥。他力图将开发矿产当作一把双刃剑，不仅促进西部的工业起步，又可将一部分利润补助农民生计，两有裨益。

其他如贸易、设厂、惠工、恤商等左宗棠均十分重视，一是给政策，二是给予一定的资金倾斜，三是改革不合理的税厘制度，排除阻碍近代工商业发展的阻力。左宗棠对开发新兴经济的前途充满信心。仅举织呢一项为例，兰州机器局技师赖长利用自制的水轮机使用当地羊毛试制呢片获得成功，其质量不亚于洋呢，左宗棠欣然委任赖长负责筹备织呢局，从国外购入几十台机器，成立了中国第一座机器毛纺厂，得到了西方舆论的好评[14]。他兴致勃勃地说，纺织呢子不只用于军营衣被，民间犹有可为。将来“由关内而及新疆，以中华所产羊毛，就中华织成呢片，普销内地，甘人自享其利，而衣褐远被各省，不仅如上海黄婆以弃服传之中土为足称也”[15]。目光远大，以机器取代手工，现代超越古昔，先人黄道婆自然瞠乎其后了。

四

左宗棠是一位深谋远虑、笃行实践的封疆大吏。自从他踏上西北这块神秘而荒凉的土地，面对大局糜烂、物是人非的政治舞台，始终以维护国计民生为依归，废寝忘食，不畏艰

难，执著追求，在相对短暂的时间里，把这里的民族经济开发得如此有声有色，称得上壮举。与前代不同，左宗棠精心治理西部，全面发展地方民族经济有其独具特色之处。

制定与执行民族政策的连贯性。左宗棠经过详细调查后确认，陕甘一带长期动乱的起因，是由汉、回不和乃至“构衅”而成，后来汉回之仇杀，“其曲不尽在回民”。于是，左宗棠自出师平回即制定了“不分汉回，只问良匪”[16]的民族平等政策。他命令部下遍张告示，晓谕百姓及叛清回众，只要不是继续结伙对抗官军，接受招抚，无论哪个民族一律予以保护。这一政策的出台，为减缓民族对立情绪、平定战乱创造了良好的开端。战后，左宗棠又连续发布了《谕汉回告示》、《谕回告示》、《安插回民告示》等，进一步宣传民族政策，饬令地方官派员护送他们回乡，使其能够安心耕垦或从事其他正当行业。实在无法归乡的回民，左宗棠明令地方官员选择别地安顿，务必保证其聚族而居不受人为侵害，避开山河之险，有田可耕，有水可资灌溉，享受他人同等政治地位、物质待遇。对此，一些地方官和汉族士绅颇为不满，左宗棠仍不为其所动。

他尊重回民的风俗习惯，反对强制实行同化政策，制止有的地方要回人“与汉民联亲，开荤食肉”，改其民族固有习俗的不当行为。本着“修其教，不易其俗”的原则，准许回民重建清真寺，凡是宠信“老教”者，一律给予保护。左宗棠制定和执行合理的民族政策，战前战后一以贯之，消除了少数民族的疑虑，淡化了民族隔阂，稳定了生产生活秩序，这是保障开发西北经济的必备条件。

西部经济开发的整合性。“整合”是一个系统工程，其广义是指在现代化目标下，把物质、精神、制度层面那种固有的、处于自然发展、杂乱无序的状态，进行改造更新，使其形式、结构、内涵都从属于同一大文化系统。其狭义是在某一层面、某个领域，把散乱零乱的事物进行梳理整治，使之归于一个模块。

事实上，左宗棠开发大西北的过程，就是使其从满目残破凋零、百业皆废转为百废皆兴、土沃民殷的整合过程。因为经济的开发不是单一的，需要军事、政治、法律、财税及文化教育等各项制度的保障与配合，为其创造良好的内在、外在条件和环境。左宗棠不仅想到了，也做到了。他从长远的战略观点出发，建立了强固的防务系统，并安排防营在操练护运之暇，次第承修城堡、道路、桥梁，修造祠庙、书院，种植树木，将防务和民事有机地结合；大力整治吏治，采取说服教育同严厉制裁并用的办法，整肃官场人心，提高办事效率，清明政治，增强了老百姓对政府的信任度；改革农村丁口与土地脱离的赋税制度，改变了田多税少、田少反而多交税的状况；改铸银钱，官府不规定银钱比价，而是根据市场行情平易其比价，利民利商；普设义塾，印发书籍，教人们读书识字，整顿和增建书院，奏请增加西北几省的科举名额，允许省一级设置学政官职，开办与管理地方教育等等。

左宗棠所提新疆设省置县的建议，是其整合西北经济的聚焦点。从光绪三年开始，左宗棠先后五次耐心地向清廷陈述其目的和意义，反复强调将新疆改置为行省是“裕民利国”、“长治久安”[17]的大计。十分明显，从左宗棠力持“塞防”与“海防”同等重要，到“白头临边”规复新疆，再到三番五次奏请新疆改设行省，其整合意识与实践在封疆大吏中首屈一指。

整合，具有现代化属性。诚然，左宗棠整合西北经济的现代性举措刚刚开始，成效甚微，但这并不能淹没其早期现代化思想及其努力的方向。

转型时期的过渡性。不可否认，左宗棠在西北的经济开发与建设，传统方式多，采用新的方式少，传统性与开拓性并存，势所使然。他在西北的15个年头，正是洋务运动前期，兴起于东南沿海和长江流域中下游的近代工业，开辟了新型经济的发展空间。而在西北地区，近代工业完全是个盲区，千百万汉回民众嗷嗷待哺，左宗棠只能以整理改造传统农业为主，先解决老百姓的生存问题，在此基础上去开发近代工商业。而且，开创新兴产业的资金极为缺乏，所需的器械及技术人员必须通过沿海省份向国外订购和聘用，因此，左宗棠倡导的新式工业大半处于政策导向阶段，真正开办起来效果显著的很少。还应指出，就全国形势而言，旧的生产方式没有完结，新的生产生活方式尚在起步，一切政治、经济的变革都不免带有过渡性，东部相对发达地区亦然，何况西北！无庸置疑，左宗棠的西部开发使区域经济和政治面貌得到了迅速改变，其边疆情结与开拓意识值得后人深思。

注释：

[1] [3] [7] [10] [11] [12] [13] [15] [16]《左文襄公全集·札件》，岳麓书社，1986年版第557页、第557页、第428页、第428页、第366页、第453－454页、第429页、第441页、第551页。

[2]《左文襄公全集·奏稿》53卷，第9页；

沈云龙：《近代中国史料》，文海出版社。

[4]《左文襄公全集·批札》7卷，岳麓书社，1986年版第9页。

[5] 秦翰才：《左宗棠逸事汇编》，岳麓书社，1986年版第258页。

[6]《左文襄公全集·奏稿》45卷，岳麓书社，1986年版第79页。

[8] 秦翰才：《左宗棠逸事汇编》，岳麓书社，1986年版第258页。

[9] 罗正钧：《左宗棠年谱》7卷，岳麓书社，1986年版第226页。

[14]《申报》1878年12月14日，转引自杨东梁：《左宗棠评传》第260页。

[17]《左文襄公全集·奏稿》53卷，岳麓书社，1986年版第37页。

宝鸡历史文化与西部旅游业的发展

许金根*

随着西部大开发战略的实施、21世纪的到来及中国加入WTO，中国经济发展的大潮卷向西部。作为全国第二批公布的优秀旅游城市宝鸡，如何正确有效地利用历史文化优势，来为经济建设特别是旅游业的发展服务显得十分迫切，处理好保护与发展之间的关系具有重要的现实意义。

一、西部大开发与旅游业的发展

西部大开发是中央制定的关系到全国经济和社会发展战略的重大决策。1999年11月中央经济工作会议明确提出："现在实施西部大开发战略，条件基本具备，时机已经成熟"，"不失时机地实施西部大开发战略，直接关系到扩大内需，促进经济增长，关系到民族团结、社会稳定和边防巩固，关系到东西部协调发展和最终实现共同富裕。"

西部大开发能否成功的一个重要因素就是西部各省区市在全球化背景下能否根据自身条件和现状，因地制宜，发挥相对优势，选择好开发产业。旅游是对经济社会发展和对外开放具有先导作用和强关联带动作用的产业。在中国前20年的改革开放中，旅游业是东部沿海开放发展的先导产业，正是旅游业的风起云涌，带动了沿海各地的基础设施建设及相关产业的进一步发展。"搞旅游就是搞经济、搞产业、搞产业结构的调整"等观念已深入沿海地区人心。

相比于东部沿海，西部经济落后，但旅游资源却更为丰富，更有吸引力，旅游业是西部各省区市普遍的优势产业。在全球化大潮及中国已加入WTO、竞争越来越激烈的形势下，旅游业恰恰是当今世界上仅有的两个可以把落后的东西卖高价的行业之一（另一个是古玩与收藏业，但古玩可以转移收藏，旅游产品却有不可转移之特性）。基于此，西部各省区市在十五规划思路中，四川、重庆、贵州、云南、西藏、陕西、甘肃、宁夏、广西、内蒙古明确提出了把旅游作为支柱产业来建设，青海把旅游业作为优势产业，而新疆把它作为先导产业来建设。其中陕西、云南把旅游业作为重要支柱产业。显然，促进西部旅游业的发展对西部大开发成功与否关系重大。

我国旅游业目前已实现从"旅游资源大国"到"亚洲旅游大国"的历史性跨越。国家旅游局规划到2020年，我国旅游业要实现向"世界旅游强国"迈进的新飞跃，显然西部旅游资源是我国旅游业二次创业的重要资源基础，西部是我国旅游业跨世纪大发展的主要后劲所在。

---

* 许金根：杭州商学院旅游学院教授。

二、旅游业的发展靠旅游中心城市

近几年，西部旅游业由于普遍受到重视等原因，与以前比（纵向比）有了较快速的发展，但与东部沿海比（横向比），由于起步晚等多方面原因，仍处于后进水平，而且横比差距有拉大的趋势。以1999、2000、2001这三年旅游创汇为例，根据这三年的《中国旅游统计年鉴》，东部的广东、北京、上海每年一直雄居前三位，处于第一层次，福建、江苏每年一直排第四、五位。西部与第一层次比已有相当大的差距。现将排名其后的东部沿海三省浙江、辽宁、山东与西部二省云南、陕西比较，列表如下：

表格1 创汇额单位：亿美元

	1999年创汇总额	1999年排名	2000年创汇总额	2000年排名	比上年增长%	2001年创汇总额	2001年排名	比上年增长%
浙江	4. 10	6	5. 14	6	25. 3	6. 99	6	36. 0
辽宁	3. 04	8	3. 83	7	25. 7	4. 63	7	21. 0
山东	2. 65	10	3. 15	9	18. 8	3. 82	8	21. 4
云南	3. 50	7	3. 39	8	-3. 2	3. 67	9	8. 3
陕西	2. 72	9	2. 80	11	3. 7	3. 09	10	10. 2

资料来源：中国旅游统计年鉴、中国旅游网。

注：2000年广西排名第10位，旅游创汇总额3. 07亿美元。

从表1不难看出，差距逐年在拉大，2001年在西部排名第一和第二的两个旅游大省云南、陕西，旅游创汇总额相加是6. 76亿美元，两省总计还不及东部沿海排名第六的浙江一省。

若就旅游总收入而言，根据《中国旅游统计年鉴》2000年的数字，陕西是150. 24亿元，云南211. 4亿元，四川258. 1亿元，广西172. 25亿元，重庆148. 54亿元，西部其余省区市均不到100亿元（宁夏不到10亿元），而东部沿海浙江是472. 7亿元，浙江省杭州市旅游收入是190亿元，差距显而易见。

旅游业的发展要依靠主要城市，中国旅游每年统计60个主要城市国际旅游（外汇）收入情况。在入选的60个城市中，东部沿海各省除辽宁只有大连一个城市入选外，其余五省均有三个或三个以上城市入选，而西部除广西有三个城市入选外，其余各省区均只有一个城市入选。表2是2000年东部6省、西部主要三省区每个省区最主要的一个城市的旅游（外汇）收入及其收入在当年该省旅游创汇总额中的比重。

表格2

	2000年旅游（外汇）收入 单位：万美元	所占比例%	1999年旅游（外汇）收入 单位：万美元
广州	150580	36. 6	116611
厦门	29920	33. 5	25027
南京	22107	30. 5	20106
杭州	29244	56. 9	23703

	2000年旅游（外汇）收入 单位：万美元	所占比例%	1999年旅游（外汇）收入 单位：万美元
青岛	14213	45．1	11445
大连	23427	61．2	18003
昆明	13707	40．4	14549
桂林	22740	74．2	14932
西安	26000	92．8	22525

主要城市旅游外汇收入数据来源于中国旅游统计年鉴，而所占比例为计算所得。

注：西部其余各省区最主要城市旅游外汇收入均在10000万美元以下，其中成都是最高的，为8027万美元，占全省比例是65．9%。

从表2不难看出主要城市在旅游业中的地位和作用。值得注意的是，西安在收入绝对值上要超过大连、青岛和南京，与厦门、杭州相近，但陕西旅游创汇总额却少于福建、江苏、浙江很多，与辽宁也相差较大，2000年山东超过陕西，2001年山东超陕西差值加大。究其原因，主要是西安在陕西旅游业中所占分量过重（92．8%），西安一极单点独撑陕西旅游业。

虽然西安有举世闻名的世界级旅游资源兵马俑，是世界旅游热点城市之一，旅游业的发展空间还很大，但陕西若只靠西安如同广东若只靠广州、福建只靠厦门、浙江只靠杭州、江苏只靠南京、山东只靠青岛、辽宁只靠大连一样，整个省的旅游业是难有突破性飞跃的。

区域旅游系统的空间结构遵循由“点”到“轴”、由“轴”到“网”的进化过程。西部的土地面积686万平方公里，占全国土地面积的71．5%，地域广阔，靠现有的十几个主要大城市为“点”而欲联成“轴”是不现实的，必须在发展原有的这些具有推动作用的增长点（或增长极）的同时，去发现、开发和利用新的点，有更多的“点”后才能成“轴”，再由“轴”到“网”，实现突破性飞跃。

旅游产品构成内涵包括旅游吸引物、旅游设施、旅游服务、可进入性等四方面。显然近期考虑大力开发的新的主要点必须有丰富的旅游资源（旅游吸引物），并且可进入性要强，这样的点因开发成本较省且可能吸引到很多旅游者可迅速成为新的增长点。陕西宝鸡应该可以成为这样的一个重要“点”。

三、宝鸡丰富的历史文化

陕西省第二大城市宝鸡位于“八百里秦川”的西部，是关中西端的门户，也是陕西现有的三大优秀旅游城市之一，其东与西安、咸阳相接，西与天水相连。

交通方面，陇海、宝成线和宝中线铁路在宝鸡交汇，西（安）宝、宝天（水）高速公路的开通使宝鸡的交通优势更加突出。

旅游资源上，宝鸡名胜古迹众多，有省级以上文保单位62处，闻名中外的有法门寺、周原遗址、钓鱼台、五丈原、周公庙、天台山、太白山等。天台山是国家重点风景名胜区（陕西一共只有三处），太白山是国家级自然保护区（陕西一共只有五处），天台山与太白山都是国家森林公园（陕西一共只有七处）。在首批国家公布的187家AAAA级旅游区（点）中宝鸡有两家：法门寺旅游区和太白山国家森林公园，其后姜子牙钓鱼台风景区被评为3A

级旅游区（点）。

旅游资源特色是区域旅游产生和保持强大吸引力的源泉。文化是旅游的灵魂，旅游业无论是其外延还是内涵，只有突出各种不同的文化特点，才能吸引旅游者，才能产生旅游消费和经济活动。

文化有历史文化、现代文化等，一个地区的历史文化一般是指本地区的祖先所创造的有史以来的、以往的一切文化的总称，历史文化是以往的文化遗存。文物古迹、古籍、民俗等是历史文化的载体。据宝鸡文物普查发现，宝鸡仅距今8000至4000年远古史前文化遗址就已超过七百处。宝鸡还是周秦的发祥地，周朝是一个典型的奴隶制社会，有人把周代比作中华民族的“青年时代”，因为“郁郁乎文哉”的周代是中华民族创造力空前旺盛的时代，周代确立的尊祖重祀的宗法制度，对中国文化以后的走向造成深远影响。秦建立了中国第一个封建帝国，对我国历史的发展做出了重大贡献。

宝鸡有丰富的历史文化，限于篇幅，本文只简单列举以下几方面：

1．宝鸡是“姜炎文化”发祥地

宝鸡是中华民族的伟大始祖炎帝的故乡，中华民族向来以“炎黄子孙”自称，传说里炎帝与黄帝是中华民族的人文始祖，在“炎黄”称谓出现以前，以炎帝神农氏为首的姜炎族在宝鸡渭水流域创立了以原始农耕文化为代表的姜炎文化。

2．宝鸡是周秦文化的发祥地

西周是我国历史上第一个有确切年代的朝代，秦朝是我国第一个封建皇朝。

⑴周原遗址是迄今发现的最重要的西周遗址之一，被列为新中国十大考古发现之一，该地因挖掘出很多商、周青铜器而被誉为“青铜器之乡”。

与世界其他地区比，我国古代的青铜文化艺术独具特色和传统，尤其是商周青铜器，以其雄伟的造型、古朴的纹饰、丰富的铭文著称于世，是中国文物宝库中的瑰宝，世界美术史上的一颗璀璨明珠。中国青铜史上几件有名的重器如大丰簋、大小盂鼎、何尊、毛公鼎等都出自周原，更为可贵的是出自周原的青铜器上往往有长篇铭文。

周原遗址为周人早期都城，《诗经》中的《大雅·绵》是周氏族发展的史诗之一，诗中描述了到周原筑室的经过，诗中云：“古公亶父，来朝走马；率西水浒，至于岐下。……周原朊朊，堇荼如饴；……曰止曰时，筑室于兹。”

⑵雍城遗址：秦在东周初提迁都今宝鸡境内，春秋之际都于雍（今陕西凤翔）。在雍城遗址南面，埋葬有秦德公迁雍后的十几位国君，其中秦公一号大墓是现知东周规模最大、殉人最多的墓葬，内有殉人180多具。秦穆公墓在凤翔城内，《史记·秦本纪》记载“缪（通穆）公卒，从死者百七十七人”，《诗经》中《秦风·黄鸟》叙述了殉葬。诗云：“交交黄鸟，止于棘。谁从穆公？子车奄息。维此奄息，百夫之特。临其穴，惴惴其慄。彼苍者天，歼我良人！如可赎兮，人百其身。”

周秦两部落，均由起始时的落后变先进，由弱小变强大，由居一隅而走向全国，建立起强大的统治集团。“小邦周”战胜“大邑商”，小国秦灭六国统一天下，其在发祥地的历史文化很值得后人研究探讨，亦很容易拨动今人之心弦，激扬起思古之幽情。

3．宝鸡是少有的几个发现众多古文字的地区之一。

⑴宝鸡岐山县有苍颉庙遗址（新石器时代）。《周礼·春官宗伯·外史疏》云：黄帝史官苍

颉"造文字"，《淮南子》云："苍颉作书，天雨粟，鬼夜哭"。苍颉是汉文字的发明者。

⑵甲骨文：西周时期甲骨文发现最多的是在岐山凤雏村宫室遗址的两个窖穴内，出土甲骨1.7万片，其中有字者近300片。这些甲骨整体形式自具特征，字体与商代甲骨文属一系统。这些甲骨文对研究商周关系和周初历史有重要意义。

⑶金文：金文的全盛时期在两周，而迄今发现金文文字最多的铭文是出自宝鸡。有人称誉有499字的毛公鼎简直可比美《尚书》一篇。有357字的散氏盘是散人把誓约铸为铜盘（虽然散氏盘出土地点不详，但据考证散国在现今宝鸡一带），有284字的共王时代史墙盘是微氏家史的叙事诗，大盂鼎有291字，小盂鼎有近400字。

东周列国文字皆为西周文字发展而来，但各自产生变化。秦国文字工整，在宗周书体基础上向小篆、隶书趋近，宝鸡太公庙的秦公镈铭文纤细秀美，是它的代表作。

⑷石鼓文：春秋时秦人所刻，唐初在宝鸡凤翔发现。石鼓文集大篆之大成，开小篆之先河，在书法发展史上有着承前启后的作用。

另外，今汉字中有"楷书之宗"之称的唐代书法家欧阳询写的《九成宫醴泉铭》碑存留于宝鸡麟游县九成宫中。

4．丰富的名人文化

中国历史上许多赫赫有名、家喻户晓的人物在宝鸡留有重要遗迹，如：

⑴姜太公与钓鱼台。《封神榜》中的许多故事在中国家喻户晓，"姜太公钓鱼，愿者上钩"更是无人不知。

⑵诸葛亮与五丈原、武侯祠。诸葛孔明在中国是智慧的化身，老幼皆知，"鞠躬尽瘁，死而后已"，"出师未捷身先死，常使英雄泪满襟"。

⑶名人与古栈道。如韩信与"明修栈道，暗渡陈仓"、李白《蜀道难》等。

⑷释迦牟尼真身骨指舍利与法门寺。佛教创始人释迦牟尼真身骨指舍利的发现立时使法门寺成为世界著名佛教圣地。

⑸丘处机与龙门洞。丘处机在道教中有极高地位，丘处机在龙门洞创立了龙门派。虽然丘处机在中国还算不上家喻户晓，但因《射雕英雄传》的缘故，在"金庸小说迷"中无人不晓。

宝鸡历史名人的古迹还有许多，如班固、李淳风等，在此不一一详述。

宝鸡历史文化有一个显著特点是：有古籍可考，有古物可证，而不是只有"美丽的传说"。

从以上简单列举中就可以看出，历史文化方面宝鸡有其他地区所不具备、亦不可替代的垄断性的精品、绝品资源。宝鸡的旅游资源优势在于丰富的历史文化，旅游可使沉睡千年的历史文明变得奇货可居，可以把历史文化优势转化为社会和经济效益。

四、历史文化与旅游业的发展

风景名胜、文物古迹是前人留给我们的不可估量的宝贵财富，是不能再生的历史文化资源。成功处理好保护与开发，不但可以更好地保护历史文化资源，而且还可以获得可观的效益。江浙6大古镇开发最晚的是乌镇，虽然晚，但当地许多人的思想观念却还是老的落后观念，在当地许多人眼中的旅游就是"游山"和"玩水"，而古镇只有破旧的民居（生活十分不方便）、窄街（车开不进）、小河（不太干净），若不是经济落后等原因，早拆掉了，白让

人来看都不会有人来。然而乌镇开发旅游，在不到2年时间里投入1．1亿元，完成了古镇保护与旅游开发的首期工程，开放第一年门票收入就达4000万元，旅游业使当地人视为落后贫穷象征，无人愿住的古民居成了炙手可热的“聚宝盆”。由于正确处理了保护与开发，开发既保护了古镇原貌又获得了可观的经济效益，对茅盾等的名人故居既进行有效保护又开放宣传，还获得了很好的社会效益。

浙江有句口号叫“文化有力量”，江浙许多旅游区（点）的开发成功靠的是历史文化的强大吸引力，正确处理好了保护与开发的关系。

在全国各地旅游开发中，经常出现历史文化资源屡遭人为破坏而造成无可挽回损失的现象。把历史文化资源破坏了，即使“修旧如旧”般修复，费钱费力且不论（修复要花钱，破坏在多数情况下也费钱，如平遥古城要把城中的现代建筑拆除，这些破坏了古城原貌的现代建筑当时建造时肯定也花了不少钱），修过之后，真品可能因之变成赝品，真迹变成了假古董。宝鸡的历史文化资源丰富，发展旅游业势必要开发利用，历史文化资源破坏了就不可再生，因此如何处理好历史文化与旅游业发展的关系，正确有效地去开发利用历史文化资源显得十分迫切。根据中国各地特别是东部沿海旅游业发展的经验教训，首先政府重视，政策、法规的制定和执行很关键。上海最近出台了一项地方法规《上海市历史文化风貌区和优秀历史建筑保护条例》，加大了保护历史文化资源的力度。另外，企业、民众意识到历史文化对本地区经济发展的重要性，自觉提高保护意识亦十分重要。除此以外，还须注意以下几方面：

1．*文化研究是其他工作开展的前提，一定要先行。*无论是历史文化资源价值的评价（看其是否具有世界或全国、全省意义的历史、文化、科学、艺术价值），还是要高品位地开发规划，以及营销、宣传等都必须以文化研究为前提。只有通过专家学者不断地研究探讨，才能正确挖掘历史财富，正确评价历史事件，科学地提炼、吸取历史精华，准确地把握历史文化的内涵。没有历史文化的详细研究，就不能准确地把握，开发利用就极易造成不伦不类、张冠李戴、假文化、假民俗现象，贻笑大方，哪还有什么品位可言。

宝鸡炎帝祠、陵的重修就是以大量的文化研究为前提的。若没有前期学者对“姜炎文化”的详细研究和探讨，何地修建、如何修建炎帝陵就失去依据，“姜炎文化”的开发利用就无从谈起。

2．*坚持保护第一、开发第二、可持续发展为首要原则。*这首先是由于历史文化资源的不可再生性决定的；其次，保护越好，对旅游者就越有吸引力。要知道旅游六要素“吃、住、行、游、购、娱”是依附于旅游吸引物而存在的，吸引旅游者前来游览的是历史文化资源，废墟式的古迹真迹，越自然原始，越少现代人工痕迹越是能吸引游客，过多的现代人工痕迹既破坏资源又会引起游客的反感。没有或失去了旅游吸引物，旅游者就不会来，吃、住、行等再好也没用。

我国多处世界遗产因没有处理好保护与开发、可持续发展问题，导致现代人工痕迹过重，出现“城市化”倾向，既损害当地甚至国家形象，经济上也得不偿失。如张家界武陵源，出现“城市化”倾向受到批评，张家界市仅仅为了恢复核心景区原始风貌耗资就达10亿元。

3．*开发利用，定位、规划要先行。*做好定位、规划，一是可以保护好资源，二是可以

突出特点吸引旅游者。没有定位、规划，或有定位不准确、规划不科学合理，要做到既保护好又开发成功的可能性不大，有时会造成事后无法弥补的后果。上世纪 90 年代中期苏州向联合国申报“世界历史文化名城”称号，但由于此前城市建设只考虑了交通发展的需要，新的建设破坏了原有城市的风貌，所以申报未能成功。

定位、规划需要有全球观、系统大旅游观、创新超前观，单个企业很难把握，政府可做主导，组成专家组顾问团，请有实力的规划、营销专家规划、定位。宝鸡东与“东方旅游胜地”西安相接，西连天水，正确定位、规划可产生正的近邻效应，对远处客源产生强吸引力。若不注意定位、规划，不突出自己的特色，极易产生负的近邻效应，不利于旅游业的发展。

4. 文化要有载体。面向 21 世纪全球化知识经济，我们对历史文化不能仅局限于保护和利用这一层面上，与时俱进，新世纪需要新的文化科学构架。科学地提炼、吸取历史精华，准确地找到历史精神和现代文明的契合点，变传统为动力，化腐朽为神奇，为建设高度的社会主义精神文明而努力是每个文化人义不容辞的责任。举办研讨活动，一可以聚集人气，提高城市知名度和美誉度，是促进旅游业发展的重要手段；同时更重要的是，通过研讨活动，可为中国文化的综合创新服务，这是极具现实意义的大事，这是更大意义上在为社会经济、旅游业的发展服务。

参考文献：

[1] 刘锋：《中国西部旅游发展战略研究》，中国旅游出版社 2001 年版。
[2] 王大悟：《西部旅游开发投资环境论析》，《北京第二外国语学院学报》2001 年第 1 期。
[3] 陈仙波：《旅游经济系统分析》，哈尔滨地图出版社 1997 年版。
[4] 王莹、陈仙波、祝炜平编著：《中国旅游地理》，浙江摄影出版社 2001 年版。
[5] 炎帝与宝鸡课题组：《炎帝·姜炎文化》，三秦出版社 1992 年版。
[6] 霍彦儒、郭天祥：《炎帝传》，陕西旅游出版社 1995 年版。
[7] 梁白泉：《国宝大观》，上海文化出版社 1990 年版。
[8] 甘林泉、张海鹏、任式楠：《从文明起源到现代化》，人民出版社 2002 年版。
[9] 冯天瑜：《人文论衡》，武汉出版社 1997 年版。
[10] 周尚意、孔翔：《文化与地方发展》，科学出版社 2000 年版。
[11] 陈筠泉、李景源等：《新世纪文化走向》，社会科学文献出版社 1999 年版。

对“炎黄子孙”提法之我见

杜荣坤* 白翠琴**

我国丰富的典籍及考古资料证明，中华民族与中华文化起源于中华大地；中华文化既是多元区域性发展，又呈现往中原内向汇聚及中原文化向四周辐射的不平衡发展状态。作为中华文化主源流的炎黄文化，长期以来被视为中华民族始兴与统一的象征和代表，并且作为联系中华民族共同感情的纽带，备受重视。它在中华民族形成发展过程中，在团结海内外诸族同胞、增强中华民族凝聚力等方面，皆起到了不可估量的作用。

但是，“炎黄文化”并不等于“中华民族文化”或“中华文化”，反之亦然。同时，“炎黄子孙”的提法也毕竟不能涵盖整个中华民族。从中华民族大家庭多元整体的格局而言，“炎黄子孙”及“炎黄文化”的提法恐有其局限性，不能与“中华民族”及“中华文化”等而视之。本文拟从三个方面略抒己见。

（一）以往对“炎黄子孙”提法之不同认识

对“炎黄子孙”的内涵外延的认识，仁者见仁，智者见智，众说纷纭，莫衷一是，概括起来大致有以下几种。

一是将“炎黄子孙”视为汉族之苗裔，此是我国历史上的传统看法。

二是认为炎、黄二帝是汉族之先祖，少数民族则各有自己的先祖，故“炎黄子孙”专指汉族而不能代表少数民族。

三是认为“炎黄子孙”不仅指汉族，也包含和代表少数民族在内。

四是认为“炎黄子孙”并不是生物学、遗传学意义上的子孙，而主要是历史学、社会人类学意义上的子孙。在这里祖先和子孙的概念是对中国传统文化一代接一代传承的概念。中国人所以自认为是炎黄子孙，是出于对炎黄以及他们所缔造的中国传统文化的感恩戴德。[1]有的学者则提出“炎黄”只是一个时代的象征，文化意义上的偶像，一种文明形式的代表，炎黄是中华民族的人文始祖，炎黄子孙也不是血缘关系的承袭。

（二）我们对“炎黄子孙”提法的认识

我们认为“炎黄子孙”主要是指汉族，而不能涵盖所有少数民族。为什么这样说呢？准备从民族学、考古学、历史学等角度进行剖析。

第一，之所以说主要是指汉族，这应从社会人类学和民族学的角度，对华夏族——汉族的起源、形成、发展加以探索。据研究，炎帝、黄帝皆源于泾渭流域，宝鸡为炎帝故里，天

* 杜荣坤：中国社科院民族研究所研究员。
** 白翠琴：中国科学院地理研究所副研究员。

水为黄帝发祥地。[2]炎、黄部族首领先后统率部落联盟不断征战，融合许多族群，形成以炎黄部落为中心的族团，经尧舜禹，至夏商周，加速了中原地区族群的融合，逐渐形成了华夏族，成为中华原始共同体形成过程中凝聚的核心和主体。春秋战国纷争后，秦建立我国历史上第一个多民族统一中央集权国家，为汉族之最终形成创造条件。汉朝建立后，华夏族不断与周边诸族融合，渐称“汉人”，即汉族。因而，从历史渊源及民族学视野进行考察，炎黄子孙主要是指汉族。但从汉族的源流来看是多源的，不仅仅来自炎黄子孙，而且包括周边不少农业及游牧族群。汉族远古先民实际包括来自羌戎、东夷、三苗、九黎等氏族部落集团的人。

第二，考古资料证明，在炎黄之前，我国东西南北已经居住着古人类不同族群，不都是炎黄后裔迁徙才形成夷蛮。

有的学者认为：一部分炎帝支族，“向四方迁移，迁东的成为日后的东夷，迁西的成为日后羌戎，迁南的成为日后的苗蛮，迁北的成为日后的狄貊，也就是所谓东夷、西戎、南蛮，北狄。”[3]对这种说法我们恐难以苟同。因为有一点需要注意的是，当时的东西南北不是真空地带，大量考古材料证明，这些地区早就居住着各种族群，是古代不少民族和现代一些少数民族的先祖。例如，我国考古发现证明，在旧石器时代，中原地区及周边已遍布古人类的足迹。东北地区包括黑龙江、吉林、辽宁三省，发现有旧石器早期的金牛山遗址（辽宁营口市）、庙后山遗址（本溪市东南），中期鸽子洞遗址（辽东哈喇沁左翼蒙古族自治县），晚期有西八间房遗址（辽宁凌源县）、周家油坊遗址、安图人化石（吉林安图县）、顾乡屯遗址及呼玛十八站旧石器遗址（黑龙江哈尔滨市）。这说明东北地区从旧石器早期起就有人类活动。

东南地区包括江苏、安徽、浙江、福建、台湾、广东六省，都有旧石器时代早中晚期遗址出现。早期以安徽和县人化石为代表，中期以广东省曲江县的马坝人化石为代表，晚期有台湾台东县的长滨文化、台南县左镇人化石、江苏省下草湾人化石。此外，浙江建德县乌龟洞、广东省封开县垌中岩和广西灵山县马鞍山等都发现古人类化石。

西南地区包括云南、贵州、四川、广西。早期有云南的元谋人化石和贵州观音洞文化遗址，中期有贵州桐梓县岩灰洞的人类化石和石器。晚期的有四川富林遗址、资阳人化石，广西有桂林宝积岩遗址及柳江人化石等。中国西南地区发现有丰富的腊玛猿化石，并发现了较早的元谋人化石，距今大概有 170 万年。可以认为这一地区是人类起源与发展的重要地带，很可能是人类文化的发祥地之一。

过去认为青藏地区不适于远古人居住。新的发现说明，从旧石器时代起，这里便有人类活动。在青海霍霍西里、西藏自治区定日县、申扎县都发现了打制石器。与华北地区旧石器时代遗物相似，表明青藏高原和华北在很早以前就有一定文化联系。

华中地区指江西、湖北、湖南三省。其人类化石和旧石器文化，早期有湖北省郧县人、郧西人、石龙头旧石器遗址，中期有湖北长阳人，晚期在湖南桂阳县山洞中发现一件有刻纹的骨锥。

华北地区指秦岭、淮河以北的黄土高原、华北平原以及蒙古高原的一部分。最早的旧石器遗存西侯度文化（距今 180 万年），亚洲北部最古老的直立人化石——蓝田人化石，著名的北京人化石及遗址，都发现于这一地区。

新疆地区虽尚未发现旧石器文化遗址，但由东北、内蒙古到新疆一带广阔地区，陆续发现一些以细石器为特征、伴存有篦纹或其他类型陶片的地点，当时被称为细石器文化（细石器开始于旧石器文化晚期），新疆哈密七角井等曾发现细石器遗址。[4]

旧石器时代是中国历史最早的阶段，大约终止于距今1万年前。人类以打制石器为主要生产工具，过着采集和狩猎的原始生活。

新石器文化始自公元前6000多年，一般延续至前2000年左右。新石器时代随着生产发展，原始社会内部产生了私有制和阶级。以农业和畜牧业的出现为划时代标志，磨制石器和制陶、纺织出现是基本特征，经历了氏族制的繁荣和瓦解阶段，人类的足迹更是遍及全国各地。由新石器时代向青铜器时代过渡，从原始社会转变为奴隶制国家。炎黄部落是以渭水河谷为中心，逐步向四周相邻地区迁徙的。在距今6000－5000年，从渭水流域向东发展，进入黄河中游与下游的河济之间，与以海岱为中心的两昊集团相继接触、斗争融合，形成夏商周三代文明的原始共同体。我国远古传说年代（前4000余年至前2100年间），在炎黄部落活动的秦陇高原，新石器时代的氏族部落文化是以仰韶文化为主体的粟作农业文化，处于原始社会父系氏族制部落联盟后期。经尧舜禹，公元前2070年，禹子启建立夏朝，中国历史翻开了新的一页。

上面回顾了中国旧石器时代遗址和古人类化石发现的简况，主要是为了说明早在旧石器时代，古人类的足迹已遍布中国大地。从而使传统看法，即认为中华民族与文化起源于黄河中下游，然后向四周扩散的单源中心说得到修正。因此，在探讨我国的民族形成和发展时，必须要将此因素考虑在内，否则往往容易夸大某一集团的作用，而忽视原有土著居民的存在和其他族群的历史作用。

第三，炎黄族裔与其他族群融合，成为有的少数民族族源之一。

炎黄族裔在征伐和迁徙过程中，往往凭借强大的军事、政治力量，吸收、融化一部分其他族群，加强自身力量，或者在迁徙、杂居中与其他族群融合而产生新的民族体，成为其他民族的族源之一。例如，相传炎帝的妻族，是活动于四川雅砻江、岷江一带的独龙族。有人认为陕南川北的氐羌就是炎帝从渭水流域迁到陕南与当地土著居民融合而成。而炎帝一支向西北沿千陇古道，通过陇山到河湟地区，与羌人会合成羌族。并认为西北和西南的羌裔族群包括藏人在内，皆其后人（实际上可能是炎帝后裔与土著族群融合而产生新民族）。有的学者认为炎帝一支族裔沿黄河东进，移人中原地区，然后北到华北平原，东至九黎族裔地区与东夷部落相遇，碰撞融合，成为苗瑶的先祖之一。并认为满族的先人与炎黄后裔也有渊源关系。如此等等，不一一列举。无数事实证明，很多少数民族的族源也是多元的。传说并不等于历史，但也说明炎、黄族裔在征战、迁徙过程中，不断与他族融合及传播自己的文化，成为他族的族源之一。并且，对炎黄代表的文化意蕴也逐渐认同。黄帝、炎帝成为我国许多民族崇奉的人文始祖也绝非偶然。由上可见，“炎黄子孙”的提法也包含一部分古代民族和当今的少数民族。

但在这里有两个问题是需要特别注意的。

一是炎黄二帝的史实由简至繁，并逐渐神化和位移，这是与春秋战国至秦汉的政治斗争和学术争鸣之需要紧密相连的。例如，战国诸子百家利用神农氏、黄帝等来提高自己学派的地位。连道家为了在墨、道、儒之争中处于有利地位，也将黄帝作为自己最早的创始人，故

称“黄老道家”、“黄老之学”。有的还利用阴阳五行学说，使炎帝文化南迁[5]，炎帝崇拜也在南方得以传播，并有崇拜物化表现形式，如炎帝陵和炎帝庙等。刘邦建立汉朝后，为证明和加固自己的正统地位，被说成赤帝子。“炎帝”，通过五德终始说和汉代政治结合，成为肯定汉王朝正统地位的依据之一。关于炎帝的传说在汉代也发生流变，实现了“黄炎同尊”。

二是入居中原的少数民族统治者为了表明自己正统地位的合法性，也往往标榜自己是炎黄之后裔。例如：匈奴赫连勃勃标榜自己出自淳维，是夏禹之后，故建国以大夏命名，都城为“统万”[6]。北周宇文氏则说是炎帝之后。《周书·文帝纪上》提到：“太祖文皇帝宇文氏，讳泰，字黑獭，代武川人。其先出自炎帝神农氏，为黄帝所灭，子孙遁居朔野。”[7]拓跋鲜卑也说自己祖先为黄帝后裔。《魏书·序纪》开篇即说：“昔黄帝有子二十五人，或内列诸华，或外分荒服，昌意少子受封北土，国有大鲜卑山，因以为号……黄帝以土德王，北俗谓土为托，谓后为跋，故以为氏。”《晋书》、《周书》、《魏书》等所记是否属实，难以一一考证。因而，研究炎黄历史及文化，也有去伪存真、去粗存精的问题，只有这样，才能更好地恢复历史的真实面貌。

第四，炎黄子孙的提法，不能包含所有少数民族。

历史证明，汉族的形成和发展，是以华夏为主体，不断融合他族，滚雪球似地越滚越大。在汉族形成发展的同时，中国东南西北，还存在诸多未被融合到汉族内的其他族群。他们既是沿循自已原有轨道独立发展，又与其他民族保持密切联系，在经济文化上相互交流，互相渗透，形成古代和当代的一些民族。而且，我国境内的一些跨国民族诸如俄罗斯、乌孜别克、塔塔尔、塔吉克族等等，都有自己的渊源和发展轨迹，恐不能以“炎黄子孙”统而概之。因而，我们认为“炎黄子孙”主要是指汉族，也包含一些少数民族，但难以囊括我国境内所有民族。

（三）“炎黄子孙”与“中华民族”

我们认为“中华民族”的提法，应包含了“炎黄子孙”的内涵，但两者又不能等而同之。在一般情况下，“中华民族”之提法较为科学，也更符合我国统一多民族国家历史发展的实际。但在特殊场合，当作别论。

第一，对“中华民族”内涵的不同看法。

探索中华民族的发展以及“中华民族”概念的科学性，首先对其主题词“中华民族”的含义必须要有一个清晰的认识。当前学术界对“中华民族”概念的理解一般有三种看法：第一种看法认为，中华民族是指历史上华夏及其后的汉族而言，并不包括少数民族，故对用“中华民族”来代表我国所有民族有异议；第二种意见认为，中华民族是一个实体，一个人们共同体，既多元又一体。还有一种意见认为“中华民族”是中华各民族的总称，包括我国古代民族、当代56个民族和其他尚未识别的人们共同体及居住海外的各族同胞。我们赞同第三种看法。

第二，“中华”含义之历史演变。

“中华民族”作为专称，虽始于清末，但其形成和发展经历了漫长的历史进程。要研究此过程，首先需了解“华夏”、“中国”、“中华”等词的源流和来龙去脉。笔者认为他们最初的含义，应是同一内涵，即都是指华夏族（其后发展为汉族）及其京都和所属文化。

华夏族，一说形成于原始社会末期和阶级社会初期，因建立夏国或夏朝而命名。据《说

文》解释，“华”意为“荣”，“夏”意为“中国之人”（中原之人）。古人常以“诸夏”、“华夏”与“四夷”、“四裔”对称。孔子曾曰：“裔不谋夏，夷不乱华。”孔颖达疏解道：“中国有礼仪之大，故称夏，有服章之美，故谓之华。”又赋予“华夏”以文化的内涵。

在先秦时期，族系众多，除华夏族外，还有蛮、夷、戎、狄等，华夏族只是众多民族之一。以后通过各部落、部族之间和各民族之间互相征伐兼并，华夏族不断壮大，成为人数众多势力强大的民族。由于华夏族地处居中，由华夏族建立之国家，称为“中国”。[8]又因帝王所都为中，故也指京师为“中国”。[9]史载当时在“天下”、“四海”内，有中国、夷、蛮、戎、狄“五方之民”。因此，在相当长一段时间内，华夏、中国等概念，一般泛指华夏族或后来之汉族，及由其建立的中原王朝。

“中华”一词，在魏晋时已出现，普遍使用于南北朝。[10]“中华”一词由“中国”和“华夏”复合而成，在古代其含义与“中国”相当。[11]以地域而言，初始主要指中原，继而扩大为王朝直接管辖之郡县地区；论民族，一般是指汉人。“中华”与“中国”一样，又是文化概念，一般是指古人所称“礼乐冠第”的中原文化。而孔子为首的儒家，基于华夏、戎狄不断同化、融合的现实，往往以文化（礼仪）作为区分华夷的标准。而随着“民族”一词的翻译传入（有的学者认为“民族”一词早就在我国古籍出现），代替汉语中原指民族的“人”、“族”、“种族”、“种落”、“部落”等词汇，遂由“中华”和“民族”复合成为“中华民族”。“中华民族”这一称谓出现之后，人们对其含义的认识，又经历了逐步深入和明确的过程。

中华民族的形成和发展，不是简单的军事或行政的联合，而是基于长期的经济、文化交流和多次的民族大融合、国家大统一，在抵御外侮斗争中的凝聚力及民族认同意识不断增强的必然结果，具有密切内在的联系。随着中国历史上所经历的四次民族大迁徙、大融合和五次大统一，中华各民族在无数次裂变和凝聚中孕育成长，逐渐形成不可分割的整体。而“中国”、“中华”等含义及人们对之观念上的认识，也不断发生演变和深化。

1、春秋战国时期，我国历史上第一次民族大融合，至秦汉统一，“中国”，由单一民族成为多民族的概念，由华夏族分布的中原地区，扩大为指中原王朝直接管辖的地区，初步形成多民族统一国家的概念。

2、自魏晋南北朝至隋唐，我国经历了第二次民族大融合和大统一时期，“中国”、“中华”成为在中原建国的各族自称，其内涵已初步具有包括中国各民族的含义。

3、第三次民族大融合与元朝的统一，使东北与内地更紧密地联结成一体，边疆和内地的地方行政制度渐趋定型。

4、第四次民族大融合与明清的统一，奠定了我国疆域与当代民族的基础，中华诸族之间各种联系更为密切，“中国”是多民族共同祖国的观念日益深入人心，渐成为主权国家的专称。

5、在反帝反封建斗争中，中华民族整体思想日益深化。这里所说的“整体”，是指由历史上演变下来的各民族共同组成的，彼此既有千丝万缕的联系，又保持着各自民族的特性和区别，尚未融合为一个实体。但经过历次民族演变和为共同斗争所联结，至近代，各民族的整体思想不断加强和深化，已形成为不可分割的统一体。

自近代帝国主义势力入侵中国后，帝国主义和中华民族的矛盾，成为中国社会的主要矛

盾，作为帝国主义的对立物，中华民族真正成为政治上不可分割的整体。在反帝反封建的共同斗争中，生死与共，休戚相关，中华民族源远流长的各种政治、经济、文化的纽带更紧密地联结在一起，发挥更大的积极作用。中华民族同仇敌忾，前赴后继，谱写了我国历史上共同抵御外侮的新篇章。中华民族在共同缔造祖国光辉历史和灿烂文化、捍卫和建设祖国中皆作出了杰出贡献。在这过程中，中华民族整体性的思想日益深化，凝聚力进一步加强。新中国成立后，各民族更加团结，中华民族凝聚力越发增强，中华民族代表全国各族的概念更加深入人心。

因此，根据历史发展的事实，我们认为“中华民族”、“中华文化”之提法，更符合我国统一多民族国家历史发展实际情况及现状。当然在特定环境下，尤其是在团结海外华侨及华人工作方面，约定俗成，以“炎黄子孙”、“炎黄文化”为号召，也在情理之中。

总之，“炎黄子孙”及“炎黄文化”提法之出现，有其历史背景和积极意义。但随着时代的发展，我们感到“中华民族”、“中华文化”的提法，更有利于国家统一、民族团结及“振兴中华”之大业，从学术研究上说更符合我国统一多民族国家历史发展的实际，其概念的科学性也更强。

注释：

[1] 谷苞：《关于 <五千年还是一万年> 的一些疑问》，原载于《吐鲁番学研究》2000 年第 2 期，转载于《西域研究》2001 年第 2 期。

[2]《国语·晋语四》载：“昔少典娶于蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济。”姜水，据《水经注·渭水》所载：“岐水又东，迳姜氏城南，为姜水。”即在宝鸡地区。姬水，据有的学者考证，在天水轩辕谷一带。从古籍记载分析，炎帝、黄帝都与少典、有蟜氏部族有关。炎、黄为兄弟部族。

[3] 贾力：《也谈“炎黄子孙”》，《光明日报》1989 年 9 月 6 日。

[4] 参见《中国大百科全书·考古卷》，中国大百科全书出版社，1986 年版第 682－689 页。

[5]《左传·昭公十七年》载郯子曰：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名。”《淮南子·时则训》高诱注：“赤帝，炎帝，少典之子，号为神农，南方火德之帝也。”

[6]《晋书·赫连勃勃载记》。

[7]《周书·文帝纪上》。《北史·周本纪》也说：“周太祖文皇帝姓宇文氏……其先出自炎帝。”

[8]《汉书·五行志》注云：“中国者，中夏之国也。”韩非子：《初见秦·第一》则称之为“中央之国。”

[9]《诗·大雅·民劳》：“惠此中国，以绥四方。”毛传：“中国，京师也。”

[10]《晋书·刘乔传》记载刘弘上表给晋惠帝时提到：“今边陲无备豫之储，中华有杼轴之困。”《三国志·蜀书·诸葛亮传》、《晋书·陈敏传》、《魏书·韩显宗传》等都曾运用“中华”之词。

[11]《唐律疏议》曰：“中华者，中国也。亲被王教，自属中国，衣冠威仪，居身礼义，故谓之中华。”

关于"炎黄子孙"内涵的阐释

邸永君*

用"炎黄子孙"来代表中华儿女，由来已久。但由于对"子孙"含义的理解多局限于血缘上的传宗接代，以致一些汉族以外的人士认为将他们归入"炎黄子孙"的行列有些牵强。其实，我个人认为，这里的"子孙"并非指血缘意义上的"子子孙孙"，而是文化意义上的"徒子徒孙"之意。

回顾历史不难发现，在中华儿女的心目中，炎黄二帝是人文始祖而非血缘始祖。若从血缘角度考察，恐怕任何当今的中国人包括汉族人，都无法确定其炎帝或黄帝的直系子孙的身份，况且炎黄二帝本人的真实身份也实难精确确定。可以说，他们只是一个时代的象征，一个文化意义上的偶像，一种文明形式的代表。

回顾当时的社会状况，正值满目洪荒，文明初启。炎帝与黄帝应是分别生活在南方、北方的中心部族首领的代表。炎帝神农氏当属上古时期最早进入农耕文明的部族的首领，其发祥地在黄河以南；而黄帝轩辕氏为北方草原游牧渔猎部族的首领，驰骋于黄河以北的广大地区，炎黄两部族通过战争的方式合而为一。游猎部族勇猛尚武，故而黄帝能大败炎帝于阪泉；而农耕部族文明程度相对较高，故而其文化成为主体。这种二元归一的特点为中华文明的发展奠定了格局，规定了方向。农耕文明以其具有相对稳定的生存环境和较为复杂的社会分工，担当着中华文明主流的角色；而牧猎文明对农耕文明不断予以补充，注入活力，是中华文化不可或缺的组成部分。其后，在中华民族生存空间之内一直存在着的两种不同生产方式的部族，即游牧部族和农耕部族之间一直在接触、碰撞、融合，处于不同历史时期的北方部族（匈奴、鲜卑、羯、氐、羌、契丹、女真等）的优秀文化成分先后被吸收、融入中华主流文化体系。而上述各族的相当一部分成员也融入汉族之中，成为"炎黄子孙"。

经济文化层面依存源远流长，也就预示着制度层面的归一势在必然。时至清代，兴起于东北大地的满族，其先世虽长期偏于东北一隅，但特殊的地理位置使得其族人农牧双全，兼擅渔猎。他们以其特有的对两种文化内涵的颖悟，从全新的视角，用独创的方式观察、处理民族问题，终于完成了将两大部族融为一体的历史重任。可以说，清代是将农牧文明合二为一的关键时期，其功不可没。此后，在与共同的敌人——列强的斗争中，中华民族的凝聚力更加增强，已融为一个坚强的整体。饮水思源，中华民族同时以两位先人为始祖，就是中华民族的多元文化特征的明证。

中华民族之所以能够屡挫屡起，另一个重要原因是在民族认同方面不拘部族血统和地理

* 邸永君：中国社会科学院民族研究所副研究员。

位置，而只看其是否接受中原的文化体系。因此，商以东夷而继夏，周以西戎而承商，皆为华夏所接受。秦以西戎之部族后裔建起大一统的中原皇朝，更是中华文化本位的最生动的证明。

中国历史周期性危机的规律决定了农耕文化（中原文化）若无游牧文化注入活力，则无一例外地呈现由盛至衰之势。与此形成鲜明对比的是，在一定程度上接受中原文化熏陶的周边民族（主要是北方游牧民族），却往往能够突然崛起，迅速强大，形成对中原皇朝的严重威胁。北方游牧民族纷纷南下，中原农耕民族节节败退。其结果是，一方面，南方地区进一步得到开发，另一方面，进驻中原的原游牧民族改变生产方式，接受并改造中原文化，逐渐变成农耕民族的成员。因此，从文化流向上考察就会发现，中原文化体系不但未曾跟随其载体——农耕民族退到南方，反而逆向前进，向东北、西北等几个方向延伸扩展。注入北方游牧文化新鲜血液的新的中原文化生命力更加强大，成为中华文化主流。

上述过程多次重演，主要以皇朝更迭形式表现出来。考察中国历代皇朝建立者的血统就会发现，非中原民族的后裔应占多数。五胡十六国暂且不论，就连唐高祖李渊也有一半鲜卑独孤氏血统。而正史于此问题不予回避，娓娓道来。其后的五代、两宋时期，北方民族异常活跃，终于催生了三个由自身文化色彩相当浓厚的北方民族建立的朝代——辽、金和元。而中华文化体系的传统则对留在中原的北方民族后裔予以认同，《辽史》、《金史》、《元史》皆入正史即是明证。

随着历史的发展，民族融合的大势终难阻挡。至有清一代，满族上下学习中原文化蔚然成风，数十年间，即基本完成了文化主体的转换。辛亥鼎革，民国肇基后，满族绝大多数已认同中华，境内诸族认同感空前加强，遂有“汉满蒙回藏五族共和”之举。就文化承传方面而言，满族亦可被称为“炎黄子孙”（徒子徒孙）。

当前，随着信息时代的到来，科学技术的进一步发展，中华文化（因前已述及的原因，亦可表述为炎黄文化）将会有长足的发展，而中华民族也在新的历史条件和国际形势下继续发展壮大，认同感定会与日俱增。另外，随着中外交流的拓展，海外华人群体也在不断壮大。他们思念祖国，不忘故土文化风物，以中华文化为精神纽带，也以被称为“炎黄子孙”为自豪。在这种情况下，在全球范围内，能有一个被所有中华儿女所接受的具有文化方面的象征意义的总体称谓是必要的。而这个总体称谓非“炎黄子孙”莫属。

综上所述，“炎黄子孙”的称谓，上溯源头，下明流变，在不同的时代，有不同的内涵，但与中华文化之演进一脉相承，具有动态的象征意义、强大的生命力、凝聚力和感召力。它既是中华民族进一步走向世界的精神旗帜，又是中华文明继续发展的力量源泉，也是中华儿女相互认同的文化标志。但正像前已述及的那样，这里的子孙并非血缘意义上的“子子孙孙”，而是文化意义上的“徒子徒孙”。

对炎帝文化研究的几点思考

彭　曦*

一、祭炎由一个中心到多个"中心"

炎黄子孙，现已成为天下所有华人的一个共同的认祖徽号，一种天下华人一家亲的牢固情结。炎帝作为中华民族的人文初祖，已经历了至少7000多年子孙们的歌颂祭祀。"昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成"[1]。这记载于承继了炎黄文化的周秦时代，已成为不疑的信史，所以秦灵公三年（前422年）特在吴山"作下畤，祭炎帝"[2]。吴山，就是《汉书·地理志》中所指的汧县（今属宝鸡市陇县）之吴山，至尽尚存古代祭祀炎帝的遗迹。这是历史上有确凿记载的第一次祭炎。

战国时期的阴阳五行学说盛行，五方、五色、五帝不断组合，南方炎热，自然为火方，炎帝乃火德，于是南方也就成了炎帝之方。这种阴阳五行学说新造的概念，到了后代便也成为人们可以接受的观念。到了宋代，湖南、湖北的祭炎活动形成了规范，特别是湖南的株洲酃县（今炎陵县）。这种演变，固然与上述的五行学说有关，更与北宋太祖为了掩饰"陈桥兵变"的阴谋而大搞造神活动有直接关系。

炎帝族是一个功绩巨大的农业创始部族、仰韶文化后期，随着中华大地上农业文化的蓬勃发展，炎帝族的子孙们在各部族迁徙融合中不断流布全国。所以炎帝以后的中华大地上出现了多处追宗祭炎的地方，这些都是历史的一种必然。

上世纪八十年代，在国家改革开放经济文化建设的新高潮中，出现了一个"争炎"的热潮，几处地方都竞说自己的这块土地才是真正的炎帝故里，甚至史籍信史也可不信，多位史学大家的权威研究之结论，也都以为这不过是"梦呓"。这种正常又不正常的现象，曾使一些人暂时发生过懵懂。但冷静下来，用学术的理性透视这种"争炎"现象，便不难发现，这是改革开放经济发展新潮中的一种积极的文化现象，因为随着中国的改革开放，世界上许多炎黄子孙们既来大陆投资，更兼寻根问祖。他们既有寻求发展的目的，更兼寻根问祖的热切情结。于是乎中华历史上的那些令后人永远缅怀的伟人、先圣、先贤无不在这个新潮中再现真身，重现光彩，人文初祖的炎帝自然首列其中。

这是一种令人喜悦的积极的文化现象。因为它给当代经济发展中注入了更多的有价值的文化含量，对经济的发展有百利而无一害。中国古老文化中那些健康积极的含量，注人当代经济活动中，便成了一种强大的增溶剂。

二、争炎活动推动了对中华文化追本溯源的学术研究

* 彭　曦：宝鸡文理学院历史系教授。

争鸣是学术活动中的引爆剂。上世纪八十年代开始，炎帝故里的宝鸡，在历届市领导班子的高度重视下，市社科联、宝鸡炎帝研究会发挥了组织学术研讨的积极作用。以姜炎文化、周秦文化为重点，开展了持久有效的学术研究。团结吸纳了历史学、考古学、古文字学、古汉语、文化人类学、历史地理、天文历法、古代医药、古代数学、易经学以及伦理学、民俗学等十多个学科近百名老中青学者的积极参与，并且取得了世人公认的丰硕成果。上世纪八十年代至今，发表于全国有关报刊上的学术论文数以百计，专著多部引起了不仅是学术界，而且是全球的关注。“在日本，大家都知道宝鸡是中国古代文化的发祥地，中华始祖炎帝和他创造的文化也发祥于宝鸡”[3]。台湾各大学及台湾故宫博物院的十多位学者与我这些年学术交流中，他们一致地、多次地说“台湾的学术界十分关注宝鸡学人的研究活动及成果，你们所有出版的论文、著作，我们都会及时搜集。台湾的炎黄子孙们都知道宝鸡是炎帝故里”。正如文怀沙、李学勤诸先生所指出的，宝鸡是研究中华文化的重要基地，中华文化的重要源头在宝鸡。总之，炎帝研究推动了宝鸡社会科学学术群体的发展与壮大，促进了对中华文化追本溯源的深入研究。目前这个学术群体的参与者遍布全国，如知名学者苏秉琦、邹衡、文怀沙、张岂之、石兴邦、李学勤诸先生，更有一大批港、台、日、美、欧洲的学者不断参与。对炎帝研究的深入，实质上是对中华文明起源与发展的深层研究，在全国都具有深远的学术意义。

三、炎帝研究及活动极大地增强了广大群众的爱国热情及健康的文化意识

在多年的学术研究中，宝鸡的学人十分关注宝鸡悠久的民间传统祭炎活动，将学术研究与群众的祭炎文化紧密结合，不断向群众宣传炎帝文化的内涵、价值，特别是炎帝文化中那种无私奉献、勇于探索、善于实践、富于创造的人文精神。所以，当今宝鸡群众对炎帝及其文化的认识，对周秦文化的认识，以及宝鸡在全国文化中地位的认识，已渐渐从感性上升到一个理性的水平。这个变化是一个强有力的潜移默化的过程。这种认识上的变化，使宝鸡广大群众的爱国真挚感情得以极大加强。作为炎帝故里、周秦祖基、中国青铜器之乡的宝鸡人，有一种历史文化的使命感、自豪感。这种变化再次证明，人们的爱国情感要从自己乡土中的文化积淀中去培养去激发去升华。今后，这种本土的历史文化使命感、自豪感将与以德治国的宣传教育结合更紧密，会收到更佳的教育效果。

四、两点建议

第一，宝鸡是中华文化的重要发源地已为世人所公认，炎帝文化肇始在宝鸡、在渭水，而炎帝文化研究的科学基础不仅是文献，更重要的是考古学。所以，炎帝文化在今后研究中若要有新的进展，除了继承多学科联合攻关外，必须重视考古学的新进展。渭水流域数以百计的新石器遗址，我们科学发掘的不到百分之一。所以，建议今后国家文物局及陕西省、宝鸡市的文物部门，能进一步重视宝鸡的考古发掘、研究工作。选择一些内涵丰富的具有典型性的遗址，有计划地发掘，以取得新的资料、新的发现，使研究工作取得新的进展和突破。

第二，当前海内外寻根问祖的热潮迭起，在多次的国际学术会议上，我多次听到一种呼声，即将宝鸡的祭炎活动予以升格。道理是：既然天下华人都认为炎黄二帝是我们的人文初祖，那么作为炎黄子孙在对祭炎的礼遇上，应与黄帝同等。西汉武帝祭黄帝之后，将祭黄帝的规格升到最高，而忽略了炎帝，这种变化的历史原因，已有学者作了很好的研究。但今天在新的历史条件下，在天下华人将炎黄二帝都作为我们的人文初祖的认识中，对祭炎与祭黄

不同规格对待，则是不太适宜的。所以，今天海内外华人要求将宝鸡每年清明节的祭炎活动给予在黄陵祭黄同等的礼遇，同等的规格，则是十分合理的要求。故而建议有关领导，应高度重视广大海内外华人的这一正当要求。

注释：

[1]《国语·晋语四》。

[2]《史记·封禅书》。

[3] 宝鸡社科联：《炎帝论》，陕西人民出版社，1996年版第27页。

群贤毕至　追根溯源　论辩热烈　观点纷呈

炎帝与汉民族国际学术研讨会在宝鸡隆重举行

佳　雨　宏　波

会议一致认为：发祥于距今5000年前宝鸡渭水流域古“姜水”的炎帝族与起源于近邻古“姬水”的黄帝族结成部落联盟，即华夏族团，标志着汉民族的孕育和发端，经过夏、商、周及春秋战国时代，降至秦汉之际，汉民族正式形成。炎帝作为华夏·汉民族的人文始祖，为中华文明的创立、中华民族的形成做出了重大贡献，他创造的姜炎文化，表现出的开拓进取、艰苦创业、求真务实、无私奉献的伟大精神，是中华民族的传世瑰宝。这种民族精神即使在我们跨入新世纪、融入全球化时代的今天，仍然是中华民族走向复兴、走向繁荣昌盛的一面旗帜。

本刊讯　在宝鸡市委、市政府的高度重视和支持下，由宝鸡市人民政府、中国汉民族研究会主办，宝鸡炎帝研究会、宝鸡文理学院承办的“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会”于8月12－15日在我市颐和酒店隆重举行。会议开得热烈紧张，严肃认真，达到了预期目的，取得了圆满成功。

本次研讨会共有代表百余名，除陕西本省外，分别来自北京、上海、福建、山东、广东、广西等23个省市，以及港、台、日本、马来西亚等地区和国家的近百所高校和社科研究单位。收到论文102篇。

8月12日上午举行了隆重的开幕式。应邀出席研讨会开幕式的海内外著名学者有北京大学考古系博士生导师邹衡教授，西北大学名誉校长、清华大学中国文化研究中心主任、博士生导师张岂之教授，中央民族大学历史系博士生导师、中国汉民族研究会副会长陈连开教授，陕西省考古研究所名誉所长石兴邦研究员，中国伦理学研究会常务副会长、北京市伦理学研究会会长、中国人民大学博士生导师许启贤教授，中国科学院地理研究所黄盛璋研究员，中国民族史学会副会长、华中师范大学张正明教授，中国台湾姜氏宗亲会常务理事姜竹先生，中国台湾海洋大学共同科主任、教授郭展礼博士。学会领导有中国汉民族研究会会长、原中国社科院民族研究所所长杜荣坤教授，中国炎黄文化研究会常务副会长兼秘书长、原《光明日报》副总编鲁谆教授，中国汉民族研究会常务副会长杨荆楚研究员。另外宁夏大学党委书记、校长、宁夏回族自治区政协副主席陈育宁教授，广西民族学院院长、中国汉民族研究会副会长何龙群教授，山东师范大学副校长王志民教授，宝鸡文理学院副院长赵怀玉

教授亦应邀出席了开幕式。我市领导有宝鸡市人民政府市长吴登昌同志，宝鸡市政协主席陈继荣同志，中共宝鸡市委常委、宣传部长吕晓明同志，宝鸡市人大常委会副主任谭波峰同志。

开幕式由组委会主任、宝鸡市副市长冯月菊同志主持。张岂之先生代表组委会致开幕辞，并发表了《关于文化的认识》的演讲；吴登昌代表宝鸡市委、市政府致欢迎辞；杜荣坤代表中国汉民族研究会致辞；鲁谆代表中华炎黄文化研究会致辞。邹衡、石兴邦、陈连开等三位先生分别作了学术演讲，赢得了与会者的热烈掌声。

研讨会还收到了中国汉民族研究会名誉会长、原全国人大副委员长、著名社会学家费孝通教授，全国政协常委、国务院学位委员会副主任、原中国社会科学院副院长汝信教授，中国台湾中央研究院院士李亦园教授，香港孔教学院院长汤恩佳博士，澳门社会科学学会会长、澳门基本法起草委员会委员黄汉强教授及中国民族学学会等 14 个个人和单位发来的贺信、贺电。

研讨会采取大会报告、小组讨论、自由辩论等形式，与会代表相继都发了言，交流了自己的学术观点。

在会议期间和会后（15 日），与会专家还参观考察了宝鸡青铜器博物馆、炎帝祠、北首岭遗址、法门寺博物馆、法门寺院、周原遗址、周原博物馆。晚上，与会学者还收看了专题片《华夏始祖——炎帝》。

8 月 14 日下午，举行了隆重的闭幕式。闭幕式由中国汉民族研究会会长杜荣坤主持，副市长冯月菊致闭幕辞。中国人民大学教授许启贤、山东师范大学副校长王志民分别代表与会学者讲了话，中国汉民族研究会副会长、宝鸡炎帝研究会常务副会长兼秘书长霍彦儒副研究员作了“2002 年炎帝与汉民族国际学术研讨会”学术总结。邹衡、陈连开、石兴邦等著名学者和我市领导陈继荣、吕晓明、周允庄及宝鸡文理学院领导董建英出席了闭幕式。

（原载《宝鸡社会科学》2002 年第 3 期）

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会

开 幕 辞

组 委 会 顾 问　宝 鸡 炎 帝 研 究 会 顾 问
西北大学名誉校长　清华大学中国文化中心主任　张岂之

尊敬的学人，朋友们、同志们：

我受组委会的委托，向大会致开幕辞。首先，让我代表大会组委会，并以我个人的名义，向前来参加学术研讨会的专家学者们表示热烈欢迎和衷心感谢，向亲临指导会议的中共宝鸡市委、宝鸡市人大、宝鸡市人民政府、宝鸡市政协的领导表示衷心感谢。

本次研讨会的主题是："炎帝·姜炎文化·周秦文化与汉民族"。讨论的内容包括：炎帝的足迹；姜炎文化的内涵及特征；周秦文化与姜炎文化的关系；汉民族的形成以及与少数民族在政治、经济、文化等方面的相互关系。范围相当广泛，与会的朋友们都可以畅所欲言，充分发表自己的见解。

宝鸡地处陕西省关中西部，东与咸阳毗邻，南与汉中地区接壤，西、北部与甘肃天水、平凉地区交界。上古时期，宝鸡为姜氏地，并有周、邰、微、邢等部族方国。夏、商时为雍州陈国地。西周为岐周王畿，有西虢、散等封国。春秋战国时为秦国中心区域，设有陈仓县。这里既是姜炎部落的发祥地，又是周秦文化的生长地，物华天宝，人杰地灵，凝聚着中华民族历史文化之魂，在专家学者心目中有崇高的地位。专家学者来到这里，可以在北首岭凭吊仰韶文化时期先民披荆斩棘的遗址，可以在周原回味《诗经·大雅·皇矣》篇关于古公亶父营建岐邑的规划，可以在凤翔南部的高地思索那只名叫陈宝的山鸡[1]给秦文公的鼓舞，还可以在这里回味刘邦明修栈道、暗度陈仓的历史故事……面对消逝的时空，我们的专家学者难免有"子在川上曰，逝者如斯夫"的感叹，但历史并不是一去不复返。今天，我们在这里聚集一堂，重温这些历史画卷，深感那些历史人物、历史事件在我们心中复苏。历史总是唤醒我们的灵魂，赋予我们的生命以一种严肃的历史感、责任感，使我们更加热爱生活，为实现我们的理想更加奋发努力。

历史和我们的现实生活，以及我们对未来的追求，都有割不断的联系。在西部大开发的今天，宝鸡面临新的发展机遇。西部开发，经济建设是中心，教育、文化、学术的发展丝毫不能忽视。只有将经济建设和文化建设统一起来，才能创造出健全的现代文明。

宝鸡市社会科学工作者们，在宝鸡市委、市人民政府以及各方面的支持下，多年来坚持开展姜炎文化的研究，取得了丰富的成果，这对于宝鸡历史文化名城形象的塑造、宝鸡人文文化氛围的营造产生了十分重要的作用。这种精神深得专家学者们的好评。我们此次筹办"炎帝与汉民族"国际学术研讨会，将继续以弘扬祖国优秀历史文化、建设美好生活信念为宗旨，为深化中国历史文化研究，推动精神文明建设做出努力。

本次研讨会的顺利召开，得到了宝鸡市委、市人民政府以及中国汉民族研究会、宝鸡炎帝研究会、宝鸡文理学院的大力支持。今天参加会议的百余位专家学者，除陕西本省外，分别来自北京、上海、福建、山东、广东、广西等23个省市，以及港、台、日本、马来西亚等地区和国家的近百所高校和研究单位。本次会议共收到论文102篇。对各位代表不避炎暑远道而来，我代表组委会再次表示热烈欢迎和衷心感谢！

研讨会采取大会发言和小组研讨相结合的方式，充分发扬科学与民主精神，各抒己见，自由争鸣，希望能够达到本次研讨会的预期目的。我本人相信，在各位学人朋友的积极支持和共同努力下，我们这次研讨会一定能够开好，开出新水平，取得丰硕的研究成果。

预祝大会圆满成功。

敬祝大家身体健康、生活愉快。

谢谢各位。

注释：

[1]《史记·秦本纪》："（秦文公）十九年（前747年），得陈宝。"《汉书·郊祀志》："文公获若石云，于陈仓北阪城祠之，其神来，若雄雉，其声殷殷云，野鸡夜鸣，以一牢祠之，号曰陈宝。"

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会
欢 迎 辞

宝鸡市市长　吴登昌

尊敬的各位专家学者，同志们、朋友们：

由宝鸡市与中国汉民族研究会共同主办的2002年“炎帝与汉民族”国际学术研讨会今天隆重开幕了。我谨代表中共宝鸡市委、宝鸡市人民政府，对大会的顺利召开表示热烈的祝贺！对参加本次研讨会的各位专家学者和各界朋友，表示热烈的欢迎和诚挚的问候！

宝鸡市位于陕西关中西部，是陕西省第二大城市，辖十县两区，总面积1.8万平方公里，总人口368万，其中市区面积555平方公里，人口60万。2001年，全市国内生产总值195亿元，比上年增长9.6%；地方财政收入8.87亿元。综合经济实力位居西北五省区中等城市第四位。宝鸡市情有四个突出特点：

西部工业重镇。“一五”和“三线”建设时期，国家在宝鸡兴建了一批技术装备比较先进的大中型军工、电子、机械企业，现已形成机械、电子、食品、有色金属四大支柱产业和以64户国有大中型企业为骨干的工业体系，其中上市公司5户。宝鸡有陕西名牌产品48种，钛材产量居全国第一，钢桥梁、铁路道岔居全国第二，灯泡居全国第三，通讯及导航设备、精密机床、石油钻采设备、石油钢管、特种车辆、西凤酒、长岭冰箱、猴王香烟等一批名牌产品享誉国内外。

陕西关中高新技术产业开发带的西部龙头。目前，陕西省在关中地区由东向西摆布了西安、杨凌、宝鸡三个国家级高新技术产业开发区。宝鸡高新区总规划面积7平方公里，分东、西两区，西区有入区企业460多家，其中世界500强企业2家（德国西门子、日本住友）。已基本形成以通讯导航、计算机软硬件产品为主的电子信息产业，以数控机床、纺织电子、高压真空开关及开关柜为主的光机电一体化产业，以及正在兴起的生物工程产业和新材料产业。东区科技产业园建设已全面启动，基础设施建设陆续开工，已有一批项目等待落地。目前，宝鸡高新区经济总量列西北五省区国家级高新区第2位。

陆路交通枢纽。宝鸡地处陕、甘、川三省的结合部，位于西安、成都、兰州、银川四个省会城市的几何中心，陇海、宝成、宝中三条铁路干线在此交汇，宝兰复线正在建设，是欧亚大陆桥在我国境内的第三个大“十”字。公路交通十分便捷，距西安咸阳国际机场仅有一个半小时的路程。

历史文化名城和旅游胜地。宝鸡古称陈仓。史学界公认，华夏始祖炎帝的出生地就在宝

鸡。宝鸡是周秦文化的发祥地，出土了数以万计的青铜器，被称为“青铜器之乡”。著名古迹有姜太公垂钓的钓鱼台、周公旦制礼作乐的周公庙、诸葛亮兴兵伐魏的古战场五丈原、隋唐皇家汤峪温泉、供养佛指舍利的唐代皇家佛教名刹法门寺、宋代抗金战场大散关、张三丰隐居修炼的金台观等。特别是年初佛指舍利赴台奉瞻，引起世界轰动。自然风光有景观奇特的太白山国家森林公园、原始风貌鲜明的嘉陵江源头、欧洲风格的关山草原等。其中法门寺和太白山国家森林公园是国家首批4A级景区。2000年，宝鸡被命名为中国优秀旅游城市。此外，与宝鸡悠久的历史相伴而生的还有多姿多彩的民间艺术，主要有剪纸、刺绣、泥塑、社火脸谱等，宝鸡也因此被称为“民间工艺美术之乡”。今年的马年生肖邮票就是取材于宝鸡凤翔的泥塑马。

面对西部大开发的历史机遇和我国加入WTO的新形势，我们从宝鸡的市情特点和优势出发，确定了在“十五”期间，把宝鸡建成工业强市、畜牧大市、旅游名市和百万人口的现代化生态园林大城市的目标。实现这一目标，需要我们进一步解放思想，扩大对内对外开放，加大招商引资力度；需要我们全市上下，方方面面，团结一心，共图大业；也需要我们各位学术界的专家和朋友的鼎力相助和大力支持。

宝鸡悠久丰厚的传统文化，不仅是我们研究认识中华五千年来文明史、民族史的珍贵资料，而且是我们开创新时期文化建设新局面、创造现代文明可资借鉴的宝贵财富。近年来，我市文史专家学者以开发古陈仓、建设新宝鸡为己任，就炎帝、姜炎文化与周秦文化、炎帝与中国传统文化、姜炎文化与现代文明等课题进行了广泛而深入的探讨，取得了丰硕的研究成果。共发表学术论文200余篇，出版专著、论文集7部。这些论文和著作，多角度、多层次、多学科、全方位地探讨了炎帝的生地、迁徙和功德，姜炎文化、周秦文化的内涵和特征，以及与中国传统文化、现代文明的关系等一系列重要问题，加深拓宽了中国史前文化、周秦文化的研究领域。对弘扬中国优秀传统文化、扩大宝鸡知名度和影响力、促进全市经济社会全面发展起到了积极的作用。这次“炎帝与汉民族”国际学术研讨会，是有众多国内外一流学者参加的高规格、高层次的学术研讨会，为海内外学者进行学术探讨和交流提供了一个平台，也是我们一次难得的学习机会，必将在我市社科发展史上，在我国汉民族研究史上留下重要的一页。

同志们、朋友们，我们衷心希望大家，能够通过这次研讨会，走近宝鸡、认识宝鸡、热爱宝鸡、宣传宝鸡。也恳切希望大家对宝鸡的建设和发展建言献策。希望大家今后多关注宝鸡，多来宝鸡做客，为宝鸡的繁荣和发展贡献力量。

最后，预祝大会圆满成功！祝各位在宝期间生活愉快、身体健康！

谢谢大家。

在2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会上的致辞

中国汉民族研究会会长　**杜荣坤**

主席先生，女士们、先生们：

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会，经过积极筹备，终于在汉民族始祖之一炎帝故里和华夏文化发祥地之一宝鸡召开了。我谨代表汉民族研究会向大会表示衷心祝贺，对前来参加本届学术讨论会的专家学者和新老朋友们表示热烈欢迎。

本届会议，得到宝鸡市人民政府和宝鸡炎帝研究会、宝鸡文理学院的大力支持。他们做了很多筹备工作，并给予人力、物力和财力等各方面的资助。值此会议召开之际，我们表示诚挚的谢意。对汉民族研究会常务理事、宝鸡炎帝研究会常务副会长兼秘书长霍彦儒先生的精心促成和所做的贡献，对一切为会议出力的同志表示崇高的敬意。

多年以来，在各方面的赞助和推动下，在汉民族文化学术活动和研究方面，取得了不少成果，发表和出版了一批有影响的论著，汉民族文化的学术活动和学术交流日益频繁，从事汉民族研究的队伍不断扩大。这反映在要求参加汉民族学术讨论会的学科分类和人数越来越多。前几年在湖南长沙、广西南宁和福建泉州召开汉民族学术讨论会，参加人数最多时达到130－140人左右，汉民族研究学会的研究和活动出现了欣欣向荣的局面。特别是去年10月，在澳门社会科学学会黄汉强先生的倡议和澳门特区政府的大力支持下，召开了“澳门文化、汉文化、中华文化与21世纪”学术讨论会，取得了圆满成功。反映汉民族学术会议成果的由有关地区和部门组织出版的汉民族研究论文集，已出版了四本，还有两本，澳门和福建两地正在排印中，不日即将出版。在全国各地发表的有关汉民族研究的论著，更是不胜枚举，此不赘述。

汉民族研究近几年虽然取得了不少成就，但需要研究和解决的问题仍然不少。其中有些问题与现实生活和政治、社会活动有密切关系，但又未取得一致认识，需要进一步深入研究，取得共识。例如，炎黄二帝的族属问题、“炎黄子孙”的涵义和代表性问题、春秋战国时期楚、秦、周、吴等国政权的族属问题、华夏文化与民族文化及中华文化有无区别问题等等，都存在不同的认识。特别是关于“炎黄子孙”的提法，经常在人们讲话和文字表述中出现和重复。中央一些领导同志也常常以“炎黄子孙”一词，作为团结海内外各族同胞和振兴中华的用语。究竟应该如何理解和界定“炎黄子孙”、“炎黄文化”的内涵及外延，这不仅牵涉到在学术上怎样认识我国国家和民族形成过程中的一元化和多元化的问题，而且在现实生活和政治上也会带来一定的影响。往昔，在一部分汉族学者中，有一种传统看法，即认为“炎黄子孙”只能指汉族，他们在口谈笔撰时，只谈汉族，而不涉及其他任何民族。另有一部分少数民族作者，也认为“炎黄子孙”只是指汉族，不包括少数民族在内。认为我国是多民族缔造的国家，汉族有汉族的祖先，少数民族有少数民族的祖先，我国是祖源多元化的国

家，不能将各民族混而为一。因此，当有些学者提出“炎黄子孙”之内涵可以概括和代表少数民族时，他们持有异议。有的内蒙和新疆的学者就提出：我们蒙古民族和新疆的一些民族怎么成了“炎黄子孙”的汉民族了？当他们听到人们在报告或撰文中，光提了“炎黄子孙”，就认为只提了汉族而未提少数民族，或认为此词并不能代表少数民族在内，对此提法就有意见，给民族团结和政治上将会带来一定的影响。至于“华夏文化”，是否能等同于“民族文化”和“中华文化”、“中国传统文化”的涵义和范围等等问题，也多有不同认识，争论未止。

总之，在汉文化研究中，还有一些涉及到汉民族的历史、语言和文化等诸方面深层次的学术问题及与现实有关的问题，需要进一步探讨和认同，以便把汉民族研究之学术水平向纵深发展一步。但是，诸多问题要在几次会议之讨论中都得到解决，是不可能的。本届学术讨论会，因时间有限，只能重点解决一、二个实际问题和理论问题，若能如此，就算有收获了。更多的问题要有待于今后深入地展开讨论和探索。

本届会议主题为“炎帝·姜炎文化·周秦文化与汉民族”。考虑到与会同志的不同专业和撰写论文之便，在主题下，分列了若干子课题，供大家研讨时作参考。希望与会同志敞开思想，各抒己见，发扬百家争鸣、百花齐放、与时俱进、推陈出新的精神，把会议开好，使会议开得卓有成效，出现一种学术上生动活跃、团结和谐的气氛，对今后汉民族研究能起到积极推动作用，把汉民族学术研究水平推进到一个新的发展阶段。

最后预祝本届学术讨论会取得圆满成功。

谢谢大家。

弘扬炎黄文化　促进中华民族的伟大复兴

——在2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会上的致辞

中华炎黄文化研究会常务副会长兼秘书长　**鲁　谆**

各位专家学者，朋友们、同志们：

今天参加在宝鸡举行的“炎帝与汉民族”国际学术研讨会，感到十分高兴。请允许我代表中华炎黄文化研究会，向会议的胜利召开表示热烈祝贺。

我是第一次来宝鸡，但宝鸡却是我久已向往的地方。因为这里不仅是历史上著名的古陈仓，更重要的是炎帝的发祥地。我不是先秦史专家，只是由于从1991年中华炎黄文化研究会成立以来，担负一些日常会务工作，有条件与全国有炎黄文化遗迹的地方接触，经常获取一些有关信息，逐渐对炎黄文化兴趣日增；并越来越感到作为炎黄子孙的一员，作为中华炎黄文化研究会的一员，有责任学习、研究中华民族人文始祖炎帝、黄帝及其时代的历史文化，并且对于这方面的工作给予力所能及的支持与帮助。多年来，我会一直关注宝鸡。萧克会长和其他一些领导同志曾经来过，并且先后带回宝鸡社科联编辑的《炎帝论》、《姜炎文化论》等学术论集。我从中得知，许多学者经过严肃认真的研究，认为《国语·晋语四》所载“黄帝以姬水成，炎帝以姜水成”这个姜水，就在宝鸡地区。这一带自古代以来就有许多炎帝文化的遗迹，后来经过考古发掘出了新石器时代的北首岭仰韶文化遗址，又有不少有关炎帝的民间传说和风俗，因此，要全面深入地研究炎黄二帝及其时代的历史文化，就不能不对宝鸡地区予以足够的重视。在宝鸡举行有关炎帝的国际学术研讨会，是很有必要的。

借此机会，我想对于我所在的研究会作一简要介绍。中华炎黄文化研究会是一个全国性综合性文化团体，是由一批热爱中华优秀传统文化的老干部、文化人和多学科的专家学者自愿结合组成的。成立十一年来，本着弘扬中华优秀文化，联系与团结海内外炎黄子孙，振奋民族精神，为祖国现代化建设与统一大业做贡献的宗旨，做了一些事情。中华文化源远流长，博大精深，作为一个社会团体，力量有限，我会着重抓了两头：一头是探索中华文化的源头，着重研究炎黄二帝及其时代的历史文化；一头是研究中华文化如何走向现代化。

在炎黄时代历史文化的探索和宣传方面，我们主要做了以下三方面工作：一是推进炎黄二帝及其时代历史文化的学术研讨。1991年5月我会在北京举行成立大会的第二天，就以“炎黄文化与民族精神”举行学术研讨会，许多著名学者出席并发表论文。以后又分别在湖北、河南与有关单位联合主办以“炎黄文化与中华民族”、“炎黄文化与现代文明”为主题的学术研讨会；后来还先后在河北涿鹿、湖北宜昌、河南灵宝等地，与有关单位联合主办“炎黄蚩三祖文化”、“嫘祖文化”、“黄帝铸鼎原”等研讨会。去年10月，又与炎帝陵基金会、

湖南株洲市人民政府在北京京西宾馆成功地主办了“炎帝文化与二十一世纪中国社会发展”学术研讨会。通过这一系列学术活动，大家对于炎黄时代历史文化的形成、发展及其重要意义，有了进一步的认识。

二是与有关地方联合主办或积极参加炎黄二帝祭祀和炎黄文化节等活动。如陕西黄帝陵的清明祭典、湖南炎帝陵的重阳祭典、湖北随州的神农文化节等，我们或应邀派人出席，或与当地政府共同主办。今年4月我会还与河南省有关部门和郑州市人民政府等在新郑市主办炎黄文化节，7月又派人参加山西高平市炎帝文化节等。通过这些群众性的活动，扩大了炎黄二帝的影响，促进了炎黄文化知识的普及，有利于达到“炎黄子孙不忘始祖”、提高中华民族的自尊与自信。

三是组织编辑有关炎黄二帝及其时代的历史文化资料丛书《炎黄汇典》。《炎黄汇典》包括《史籍卷》、《祭祀卷》、《方志卷》、《文论卷》、《考古卷》、《诗歌卷》、《民间传说卷》、《图像卷》等8卷，约400万字，有全国9处（包括宝鸡）炎黄文化有关遗迹的图片200多幅。我会组织十余位专家，经过6年搜集资料与整理编辑，可望今年年底由吉林文史出版社出版发行。我们的初衷是，将全国从古至今、四面八方有代表性的有关炎黄二帝及其时代的历史文化资料，比较全面、比较系统、图文并茂地汇集起来，以供海内外学者研究和炎黄子孙寻根问祖之用。

在中华文化的现代化的研究方面，经过不断摸索，我会着重于办好“二十一世纪中华文化世界论坛”。在上个世纪的最后几年，我会与有关学者开始思考，在新的世纪，中华文化应该如何进一步面向现代化、面向世界、面向未来。我们认为，对于这个问题的研讨，不是一两次会就可以完全解决的，需要长期、深入、系统的努力探索。1997年暑期，我会在青岛举行座谈会，筹备举行一次以迎接新世纪为主题的国际学术研讨会，并开始酝酿设立“论坛”。1998年12月，我会与香港中文大学、香港中华文化促进中心，联合在香港举办了“中华文化与二十一世纪”国际学术研讨会，在会上正式发出设立“二十一世纪中华文化世界论坛”的倡议，得到与会各国学者的积极响应。2000年10月，我会与中国人民大学、中国艺术研究院在北京联合主办二十一世纪中华文化世界论坛首次会议——“经济全球化与中华文化走向”国际学术研讨会，中共中央政治局常委、全国政协主席李瑞环发来贺信。今年12月，我会将与香港浸会大学、香港中华文化促进中心，在香港联合主办“论坛”第二次会议——“文化自觉与社会发展”国际学术研讨会。这方面情况不多作介绍。

这里只想强调，今日中国是古代中国的延续与发展；今日的中国文化，是古代中国文化的延续与发展。我们要建设有中国特色的社会主义文化，必须对炎黄二帝始兴和代表的中华传统文化有所了解，中华文化的许多优良传统可以追溯到炎黄二帝及其时代。我们在研究炎黄二帝及其时代历史文化的时候，也必须联系到当今现实。我会抓的这两头，一古一今，一源一流，虽然相隔五六千年，却是一脉相承的。当然，抓两头，还要带中间。在重点抓好炎黄时代历史文化的研究和“二十一世纪中华文化世界论坛”工作的同时，我会也有选择地开展了一些其他的学术文化活动。这样，我会逐步走出了自己的路子，逐渐形成了自身的特点。

我会工作所以能稳步前进，是中央领导同志亲切关怀、两届会长周谷城、萧克、费孝通、程思远等正确领导、许多著名学者积极参与、社会各界大力支持的结果。由萧克会长亲

自主持编纂的十典百卷《中华文化通志》出版以后，1998 年 11 月，江泽民主席在人民大会堂会见了萧克以及部分主编和作者。今年 92 岁高龄的费孝通会长，近年来不仅带着论文参加“论坛”1998 年香港会议、2000 年北京会议，还出席 2001 年在北京举行的炎帝文化研讨会开幕式，多次出席我会的暑期学术座谈会，亲自与学者们一起讨论确定“论坛”每次会议的主题。季羡林、张岱年、任继愈、戴逸、金冲及、李学勤等著名学者，都是我会顾问或副会长，常参加我会学术活动。在座的张岂之教授作为我会副会长兼学术委员会主任，全面关心会里的工作，尤其对学术方面的工作给予经常、主动、具体的指导。

我们深深体会到，改革开放以来，随着中国的经济发展和文化繁荣，炎黄时代历史文化领域也出现了前所未有的好局面。许多地方党政领导对于当地炎黄文化遗迹的保护和整修越来越重视，群众性的炎黄文化活动日益增多，炎黄文化知识逐步普及，学术界对于炎黄时代历史文化的研究比较活跃，媒体对于有关炎黄二帝学术文化动态的宣传报道也有所加强。但是，这些还是远远不够的。许多群众以至于干部、知识分子，对于自己为什么被称作炎黄子孙知之甚少，对于弘扬炎黄文化的意义理解不够，在一些问题上还有不少误解和疑虑，在炎黄文化遗迹的保护和整修方面也存在这样那样的问题。当然，这些问题的解决，是不可能一蹴而就的。就学术研究而言，也有许多工作有待进一步努力。我以为，当前有两点尤其需要注意：一是如何加强各地炎黄文化研究的交流。现在，许多地方开始重视炎黄文化资源的开发，希望借此发展旅游业，招商引资，这从一个侧面反映出炎黄二帝影响的广泛与深远，全国炎黄文化研究队伍也随之扩大，是十分可喜的现象。但由于种种原因，特别是经费不足，大家异地考察的机会较少，互相沟通不够。建议今后尽可能多组织跨地区的实地考察与学术交流，以便扩大视野，互相启发。二是如何更好地贯彻百家争鸣方针。许多地方都开了一些有关炎黄时代历史文化的学术研讨会，学术界在许多问题上共识逐渐增多，但是在不少问题上还有不同的学术见解，这是自然的。近年来大家虽能通过不同方式各抒己见，但探讨还不够全面、充分和深入。当然，组织大规模多学科联合攻关和深入研究，只能期待国家有关部门在适当时机去进行。但是，大家应该尽可能在已有成绩的基础上，进一步开展百家争鸣，互相尊重，取长补短，把有关炎黄文化的切磋与讨论，推向更加全面、更加充分、更加深入，这将有利于大家对炎黄时代及其历史文化的了解与认识。我们研究、弘扬炎黄文化的目的，是为了振奋民族精神，增强海内外炎黄子孙的凝聚与团结，促进中华民族的伟大复兴。我们相信，只要大家共同努力，一定能做出更大的贡献。

最后，祝会议取得圆满成功，大家健康愉快！

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会
闭　幕　辞

宝鸡市副市长　**冯月菊**

尊敬的各位专家学者，同志们、朋友们：

2002年“炎帝与汉民族”国际学术研讨会，在宝鸡市委、市政府的关心重视下，经过与会同志们的共同努力，圆满完成了各项议程，今天就要闭幕了。在此，我代表中共宝鸡市委、宝鸡市人大常委会、宝鸡市人民政府、宝鸡市政协，对主办单位之一的中国汉民族研究会，及各位专家学者表示衷心的感谢！对研讨会取得的丰硕成果，表示热烈的祝贺！

2002年“炎帝与汉民族”国际学术研讨会，与会知名专家学者众多，研究内容集中，观点科学精辟，是一次学术交流盛会。各位专家学者站在新的历史高度，以求真务实的态度，积极探索的精神，运用国内一流的研究成果，多层面、多领域、多视角地对炎帝、姜炎文化、周秦文化与汉民族诸多问题，进行了充分而深入的研讨，尤其是对炎帝的起源、迁徙等带有争论性的问题进行了重新梳理和审视，明确了炎帝的起源地，形成了宝鸡是炎帝故里的共识，并且确立了宝鸡渭水流域既是汉民族的发祥地之一，又是中华民族的发祥地之一的科学论断。

这次学术研讨会开得精彩、热烈、圆满，对于我们更好地挖掘宝鸡历史文化遗产，更深层次地认识姜炎文化、周秦文化在汉民族形成和发展中的历史价值，进一步推动我市历史文化研究，努力提高我市文化品位，扩大我市知名度，加快我市经济社会发展都具有重要的历史意义和现实意义，并将产生重大而深远的影响。我们将以本次研讨会为契机，进一步加强与中国汉民族研究会、中华炎黄文化研究会等学术团体和海内外专家学者的联系，开展经常性的学术交流，深入挖掘宝鸡历史文化内涵，更好地继承和弘扬优秀传统文化，古为今用，建设中华民族新的文化体系。同时，进一步发挥文化的基础和载体作用，将历史文化与旅游业等紧密结合起来，使文化资源优势尽快转化为经济产业优势，促进我市经济社会跃上一个新台阶，为把我市建设成为工业强市、畜牧大市、旅游名市和百万人口现代化生态园林大城市做出应有的贡献！

欢迎各位专家学者一如既往地关注宝鸡的文化研究和经济发展，欢迎大家工作之余到宝鸡观光、做客。

谢谢大家。

在2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会闭幕式上的发言

中国人民大学教授、博导　许启贤

各位专家学人、宝鸡市的各位领导：

这次研讨会开得非常成功！

1. 在炎帝故里、周秦王朝发祥地召开研讨会，讨论炎帝、姜炎文化、周秦文化与汉民族这些重大问题很有意义；

2. 从提交的论文内容看，我感到对姜炎文化、周秦文化研究有突破，学术水平相当高；

3. 研讨会的组织工作非常周密，工作人员认真、负责，保证了大会圆满成功。

我本人是扶风人，想对宝鸡的发展建设提一点建议。建议从现在起市委、市政府在周原进行开发建设，建成大型、综合博物馆，以此为契机把宝鸡建成周秦文化研究、交流中心。形成东有杨凌农业科技中心、西有宝鸡周秦研究中心的态势。建议宝鸡市委、市政府把周原遗址向联合国教科文组织申报世界文化遗产。目前意大利，仅有20万平方公里的土地面积，世界文化遗产居世界第一位；法兰西，50万平方公里的面积，世界文化遗产居第二位。中国截止去年，世界文化遗产居世界第三位。以我国的国土面积和源远流长的文明史来说二者是不相称的。北京市目前有五个世界文化遗产项目，分别是北京猿人、故宫、长城、天坛、颐和园，今年北京正在申报明十三陵和房山石刻。

建议宝鸡首先要成立一个专门的委员会研究、筹划、组织申报工作。同时，需要3到5年在周原进行大规模的硬件建设。“软件”开发研究工作必须要跟上，对周原出土的青铜器进行集中、汇萃和研究，对铸刻铭文、对技术工艺、对青铜艺术进行深入研究。现在定下时间表，争取在2008年把硬件建设搞起来。宝鸡是西部工业重镇，西部交通枢纽，争取通过申报世界文化遗产，进一步把宝鸡建成国际性的周秦文化、周代青铜器研究中心。

我希望我的发言能打动我的家乡的领导们和学者们的心。

在2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会闭幕式上的发言

山东师范大学副校长、教授 王志民

主席先生：

非常感谢大会组委会给了我这次学习的机会。齐鲁文化的源头在宝鸡，齐鲁文化造就了孔子、管子、孟子、孙子等一代文化巨人，构成了中华文化的主干，塑造了中华民族的精神，但它西边的源头，就是宝鸡的姜炎文化。我这次到宝鸡来，有一种朝圣的感觉。

这次炎帝与汉民族国际学术研讨会是非常成功的一次学术会议。①筹备工作非常成功。组委会拟选的论题非常好，既能突出主题，又适应学者从不同角度进行探讨。②组织准备工作很细致。八月份是全国各地学术研讨会的集中期，这么多高层次的专家能来到宝鸡，说明组委会对学者的联系是诚挚的、成功的。③这次研讨会是真正的学术研讨会。组织成功，讨论深入，卓有成效，其特点是：人人参与，个个发言，展示观点，充分交流，热烈讨论。大会预留了相当多时间的自由讨论、交流辩驳，有利于问题的深化。④会务工作做得好，代表感受到便利、周到和温暖。

这次研讨会给我留下的二点深刻印象是：①宝鸡市委、市政府对历史文化学术研究的热情鼓励和大力支持和支持不干扰的态度。不少研讨会存在主办方干预、限制不同观点的作法。宝鸡市领导支持而不干扰的态度，使各种观点、各地学者甚至与主办地不同的观点都能民主、平等地研讨。②宝鸡的历史文化资源确实非常丰厚，很多地方是独一无二和得天独厚的。宝鸡是中华民族、中华文化的一个发源地，这是其他地方很难争的。姜炎文化、周秦文化、汉唐文化的辉煌成就和深厚积淀，预示着宝鸡今后的巨大潜力，对这些资源很好地保护和开发，将使宝鸡经济文化发展上一个台阶。今天的宝鸡较之我十几年前路过的宝鸡相比，繁荣昌盛，焕然一新，有了很快的发展，取得了很大的成就。我预祝宝鸡发展成为西部大开发的明珠。

最后，提几点建议：①希望中国汉民族研究会认真总结这次研讨会成功的学术安排和组织方法，发扬这次研讨会的优良会风。研讨会上老专家对学术执着追求，没有架子，青年学者探根究底，勇于探索，洋溢着民主、科学的气氛。总结吸取这次研讨会学术组织、安排成功的经验和模式，认真总结，在今后研讨会上发扬、借鉴。②要对汉民族研究的若干重大问题做一个规划，在不同的办会地点选定不同的重点开展探讨。这次研究会抓住了炎帝与汉民族这一主题，选题、规划、组织得很好。③很好地总结和地方合作的经验。“炎帝与汉民族国际学术研讨会”，地方支持不干扰，中国汉民族研究会与地方政府双方合作很和谐。④与时俱进，把对汉民族和中华民族精神的研究和贯彻落实江总书记关于哲学社会科学发展重要讲话结合起来，把弘扬中华民族文化精神与建设先进文化相结合，厚积薄发、以古烁今，为学科、学术繁荣发展做出应有的贡献。

弘扬炎黄文化，振兴中华，建设西部秀美山川

香港孔教学院院长 汤恩佳

各位代表、各位领导：

在中国阔步迈向世界先进行列的新世纪，在西部大开发热潮奔涌的今天，我们聚集在炎黄文化的发祥地陕西关中地区，学习研讨炎黄文化，“慎终追远”，继往开来，“温故知新”，与时俱进，意义重大而深远。为此，我代表香港孔教学院，谨祝大会圆满成功，并向参加这次会议的诸位代表，以及支持筹办这次会议的单位和领导表示衷心的谢意。

传说中的炎、黄二帝时期，是氏族部落在黄河流域发展融合的时期，也是我们的祖先为人类由愚昧走向文明、由畜牧走向农耕做出重大创举性贡献的时期。炎、黄二帝是站在时代前列，乐于为民献身、勇于开拓创新、智慧非凡、功德无量的圣贤。文献记载生活在姜水的炎帝带领民众，改革发明生产工具，耕种五谷。儒家的经典《易经》中的《系辞》载：“神农氏作，斫木为耜，揉木为耒。耒耨之利，以教天下。”《礼纬·含文嘉》在记述炎帝这一功绩时，还赞颂他为人类社会的农耕生产刻苦钻研、劳神费思、发明创造的美德说：“始作耒耜，教民耕，其德浓厚若神，故为神农。”炎帝不顾自身安危，亲尝百草，开创了原始的医药学。《淮南子》载：“古之民茹草饮水，择树木之实，蠃蚌之肉，时多疟疾，毒伤之害。于是神农乃始教民播种五谷，相土地之宜，燥湿肥垅高下，尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就。”炎帝还以日中为市，进行原始的商品交换贸易，又制作五弦琴，开展音乐舞蹈活动。《太平御览》引《帝王世纪》还载录了炎帝对易学的贡献，说他“重八卦之数，究八八之礼，为六十四卦”。这些传说，反映了新石器时期作为部落联盟首领的炎帝，率领原始先民们进行物质生产和精神活动的情景。现代考古工作者在宝鸡地区发掘的以北首岭遗址为代表的700多处人类史前遗址，印证了这些传说的历史真实性。在原始先民的这些活动中，炎帝表现了极其崇高伟大的思想品德，深受民众的敬仰拥护。《越绝书》说：“神农不贪天下，而天下共富之；不以其智自贵於人，而天下共尊之。”因此，连儒家尊崇的圣贤唐尧也以他为楷模，警诫自己，深有感慨地说：“朕之比神农，犹旦于昏也！”（《尸子》）

综上所述，炎帝不仅在物质生活和文化生活方面为民众做出了卓越的贡献，而且在思想精神方面哺育了华夏民族，形成了源远流长、世代相承的光辉璀璨的中华人文精神。至圣先师孔子说：“郁郁乎文哉，吾从周（《论语·八佾》）”。他羡慕的周文化，与炎帝文化的发祥地都在同一地域，即今宝鸡地区。无庸置疑，周文化是在炎黄文化孕育下成长起来的，它继承和发扬光大了炎黄文化。《诗经》中的《生民》、《公刘》、《绵》、《皇矣》、《大明》等诗歌颂的后稷、公刘、古公亶父、文王、武王带领周人在岐山、扶风等周原地区，开辟田地播种谷

物、建筑房舍等艰苦创业的事迹和功德，与炎黄为民奉献的精神是一脉相承的。历代在周原地区出土的很多国宝文物大盂鼎、禹鼎、史墙盘及大量甲骨文，现代考古工作者在宝鸡地区岐山县京当乡发掘的西周墓葬群、宗庙建筑区、居住区、制陶、制骨作坊，都充分证实了西周社会经济、文化的繁荣。正是在这样的社会背景下，孔子崇敬的周公高倡文德，推行礼乐教化，又在他的封地、孔子的故乡鲁国营造了浓郁的礼乐文明氛围，鲁国成了西周时期东部文化的中心。所以，《左传·昭公二年》说："周礼尽在鲁。"以孔子为代表的儒家，远绍炎黄文化，近承周代礼乐文明，集其大成，创立了以仁、义、礼、智、信为主要内容的道德伦理和经邦治国学说。在历史长河的发展中，儒家文化不仅成了中华人文精神的光辉代表，也成了东亚人文精神的鲜丽旗帜。

各位代表，各位领导：

陕西宝鸡地区不只是中华文化的发祥地，也是诞生文化哲人的宝地。东汉驰誉九州的经学大师马融，就在今扶风绛帐镇设堂讲学，弘扬儒学，培养人才，成为流传千古的佳话。北宋理学大师、关学创始人张载在今宝鸡市眉县横渠镇创办"横渠书院"，阐扬儒学的思想精神，使儒学在关中地区与时俱进，由宋至清末的维新运动，贤师辈出，代有俊秀。正是出于对宝鸡地区从炎黄以来，从未间断的传统文化的敬仰。我在诸事丛脞、繁忙不堪的情况下，于 1998 年、2000 年曾两次到眉县拜谒了先贤张载祠，并捐赠了张载大铜像。多年以来，我尽个人绵薄之力，先后在除青海之外中国各省市捐建了孔子、孟子、张载、二程铜像和孔子路等等，捐款已超过亿元，目的是弘扬民族传统文化，特别是孔子儒家文化，振兴中华，做到先贤张载所说的"为天地立心"，"为万世开太平"。

各位代表，各位领导：

中华民族在五千年的历史长河中，虽屡经劫难，却昌盛不息，这不仅是地球上所有华夏同胞的骄傲，也是世界民族发展史上罕见的奇迹。其所以如此，就是我们民族内部具有强大而持久的凝聚力。凝聚力是一个民族生存、发展、壮大、强盛的主要原因。国家主席江泽民先生曾经说过："国家的综合国力，一个主要是经济力，二要有军事实力，还有一个是中华民族的凝聚力。"我认为炎黄文化、孔子思想、儒家文化，作为中华的主流文化，对民族的凝聚力起了决定性的作用。《论语·颜渊》篇说："足食，足兵，民信之矣。""民信之"，就是民族自信力，它是凝聚力的纽带。所以弘扬优秀传统文化，增强民族自信心和民族自尊心，是举国团结、共同奋斗的需要，是西部大开发的需要，是中华民族迎接新世纪的机遇和挑战的需要。

建设现代化强国，与弘扬民族精神，学习继承优良的传统美德是相辅相成的。"三军可以夺帅，匹夫不可夺志"，没有精神核心，没有昂扬向上的正气，现代化的经济建设就不会得到发展，不能持续前进。祖国大陆改革开放二十多年以来，在邓小平先生、江泽民先生的领导下，工商业、高科技、经济都取得了令人鼓舞的成就。但是，毋庸讳言，有些地方和部门，对我们民族文化的弘扬，对精神文明的建设重视不足。恕我不客气地讲，这是一种"见物不见人"、"唯利是图"的短视行为。国家主席江泽民先生曾经指出："治理国家仅仅靠法治还不够，还必须有德治。"显然，他是号召大家吸收传统文化的精华，提高官员和公民道德素质，建立文明的社会秩序，富民强国。儒家提倡"修身、齐家、治国、平天下"，这个"修"就是用传统的美德规范个人的思想言行。只有从此开始，才有资格成家立业，为社会

做出有益的贡献。在开发西部的今天，在经济多元化、高科技发展日新月异的新世纪，我们需要继承炎帝为民献身、刻苦钻研、开拓创新的精神，弘扬孔子提倡的仁、义、礼、智、信的美德。否则，不但我们的良好愿望不能实现，反而会让缺德的人利用现代的经济建设和科技，做出有愧于炎黄祖先和孔圣先贤的坏事，酿成破坏性的灾难。我深信有着深厚传统文化积淀的宝鸡地区的领导和人民，一定会与专家学者合作，会按照邓小平、江泽民先生的指示，一手抓精神文明建设，一手抓物质文明建设，两手都要硬，不能顾此失彼。我希望，宝鸡市的领导和群众在精神与物质建设的结合方面，在建设西部秀美山川方面，做出无愧于前人、有益于后世的成绩，为国内外学者的研究提供活生生的新范本。

本人坚信：孔子思想无与伦比，具有无比的威力，跨越政治团体，跨越宗教团体，跨越国界。只有孔子的思想，才能够博取众长，融汇百家，包罗六合，成为民族发展的原动力。中国统一与现代化需要儒学，提高全人类的素质需要儒学，世界真正和平也需要儒学。

弘扬孔子思想主要有两个途径：一是用儒学学术来推广。但这只能局限在学校、学者、专家等方面，人数不多，占群众的比例也不大，很难造就满街满巷都是圣人；如以宗教的组织形式来弘扬孔子思想是一条更广大的渠道，易于普及，易于推广，使孔学大众化、普及化，让全民都可以分享孔儒的精华，从而提高人民大众的人文素质，增强中华民族的自信心和自尊心，容易达到国家统一的局面，能传播到世界每一角落。但必须兴建孔庙或孔子纪念堂以作配合，使人民群众有敬拜孔圣的场所，有“以文会友，以友辅仁”的地方。

为了弘扬儒学，今年我们香港孔教学院要做的四件事情是：

1．我们香港孔教学院以弘扬孔教为己任，决心在新世纪把孔子思想发扬光大。其中的重要一项就是筹建孔子纪念堂。我们已向香港特区政府申请土地，希望把孔子纪念堂建设成为世界级的孔子儒学宣扬中心，使老、中、青各阶层有“以文会友，以友辅仁”的场所，开展各项活动，将孔教道理融入日常生活之中，以弘扬和普及孔学，并以此为基地，加强世界儒学的合作交流，将孔子儒学思想推向全世界，为人类社会的发展作出新贡献。

2．把儒学经典作为德育课程的教材，首先从小学开始。这项工作由我们香港孔教学院首先来做，然后推广到整个香港。

3．本院於夏历八月廿七日举行“孔历二五五三年孔圣诞辰环球庆祝大典”暨“全国大学学生历代儒家名言书画大赛”颁奖典礼，将邀请国内外学者专家与香港各界著名人士出席。

4．向香港特区政府申请将孔圣诞辰日列为万世师表教师节、公众假期。

其中第四项工作和建议，特别需要得到在座各位学者专家在精神上的大力支持和鼓励！如果大家有同感与赞成，就请大家鼓掌！

谢谢大家！并祝莅临各位身心康泰，事业进步！

（该文为作者在“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会”上的书面发言）

澳门文化与中华文化

澳门社会科学学会会长 **黄汉强**

值“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会”隆重开幕之时，本人代表澳门社会科学学会谨致以热烈的祝贺，并向各位与会学者专家致以最衷心的问候。本人因身体健康之故，未能应邀如期践约到会，失去了一次很好的学习机会，甚感遗憾，抱歉殊深。

贵会之研讨主题“炎帝、姜炎文化、周秦文化与汉民族”，追溯以汉文化为主体的中华文化的源头及其传统，在今时今日，是非常有意义的。文化是一个动态的发展过程，但它总有个源头和传统。中华文化有五千年历史，它的源头和传统，铸造了中华民族的身份和性格，形成了联结海内外中华儿女的血脉和精神纽带。在它的发展以及同外族交往的过程中，不断传承开创，去粗取精，吐故纳新，充实自己，提升自己，兼容并蓄，开枝散叶，越来越显示出中华民族旺盛的生命力，在今天知识经济和经济全球化的时代里，在和平、合作与发展的新世纪中，中华文化焕发出新的光芒和活力。

澳门“九九”回归祖国，认祖归宗，实行“一国两制”，十分需要进一步加深对母体文化—中华文化的认知和了解，增强对民族对国家的认同感和凝聚力，提升自己的民族意识和国家观念，同时也需要对中西文化400多年在澳门交流和碰撞而形成和淀积了很有自己地域特色和价值的澳门文化进行梳理和研究，以期对“一国两制”的成功，对国家和平统一大业的完成以及世界的和平与合作作出应有的贡献。为此，澳门社会科学学会与全国汉民族研究会于去年10月在澳门联合主办了以“澳门文化、汉文化、中华文化与21世纪”为题的全国中华文化学术研究会，这次研讨会得到澳门特区政府的大力支持和内地学者的积极参与，达到了预期的目的。

在这里，我想就“澳门文化”问题，按照自己的一些认识，以及根据去年10月研讨会上学者们的讨论，做个汇报。

澳门文化是中华传统文化与西方近代文化自16世纪中叶以来在澳门交汇、交流、碰撞、融合、创新而逐步形成、淀积和发展起来的地域文化，长期生活在“华洋杂处，中西交汇”的社会氛围中整合出来的“中西合壁”的混体文化和“中西（葡）杂交”的混血文化（联姻文化），呈现中西混杂、不中不西、亦中亦西的双重性质。

澳门本称濠镜，1840年的面积才2.74平方公里，但由於区位和海域环境的优越，是当时远洋大帆船的理想泊口。15世纪末16世纪初，在中国，资本主义生产方式萌发的“躁动”，愈来愈强烈地要求增加商品流通渠道，扩大市场和拓展海洋贸易。对此，闭关锁国的明政府不得不逐步作出回应，采取有条件有限度的“开海贸易”策略。澳门早在葡萄牙人涉足之前，已被开辟为番船寄泊的“洋澳”。澳门在广东近10个“洋澳”当中，唯其优势出

众，受到率先东来的欧洲“商业民族”葡萄牙人的垂涎，千方百计运用谋略得以上岸栖居。明政府则乘势利用葡人的航海贸易优势，在其尊重中国主权、遵守中国法律、服从中国管治的大前提下，允许其租借澳门西南部沿海一隅地区营商，并且在这个有限的区域内实行特殊的政策，一方面继续行使主权实行有效的管治，另一方面给予葡萄牙人内部一定范围的自治及经营远洋贸易的特权和优惠。从此，澳门成为中国最早的对外开放的“经贸特区”和“文化特区”，赢得了东西方贸易枢纽和中西文化交汇中心的历史地位，澳门成为中国历史上第一个汉语培训基地和最早的传教士汉学家的摇篮，成为中国历史上第一个放眼看世界、世界了解中国的窗口和中西文化的集散地，以及 19 世纪初世界汉学研究中心。澳门文化就是中西文化在澳门这样的历史背景下交汇而孕育成长的，是在澳门经贸发展的基础上形成的。

因此，澳门的“双质文化”，是以中华文化为主体的，是博大精深的中华文化的一个组成部分，是开放兼容的中华岭南海洋文化的一个支系。澳门文化的特点从来就是开放和宽容，但不是一般的开放，而是大开大放；不是一般的宽容，而是大度宽容。这种精神，使得澳门不同质的多元文化能够长期和谐相处，共存共荣。此种和谐共处现象今天随处可见，而最典型者是宗教信仰的多元共处。在澳门，道教、佛教、回教、妈祖信仰、天主教、基督教、巴哈伊教、琐罗王斯德教、神慈明会、摩门教、新世界会社、新使徒教会、基士教、阿南达玛迦教等不同宗教信仰长期并存，和平相处，都享有平等的地位和权利，一些重大的庆典，常会邀请佛教大师和天主教主教，同时在一个场地内，分别以各自特有的方式举行宗教仪式，共同为澳门祈福。此情此景，在世界仅见。有人说澳门是世界宗教博物馆，是中西文化交汇的博物馆，此话不假。

澳门文化的形貌，亦是多元化的格局，有四种模式的结构。这四种主要模式是双轨文化（中西文化在澳门社会并行发展）、并蒂文化（中西文化在同一文化体中并蒂开花）、融人文化或称混体文化（中国文化融人西方文化体或者西方文化融人中国文化体）和混血文化即中葡联姻的杂交文化。

中西文化在澳门交流和碰撞而能产生和形成独特的澳门文化，是因为中西文化在澳门交流和碰撞有其独特之处。第一，500 年前葡萄牙率先探险东来，东西文化开始了撞碰和交流的进程。在多数的情况下，这种碰撞和交流都是在不平等的条件下进行的，由於澳门特殊的历史背景，澳门是一个例外。外来的西方文化同本土的中华文化在澳门的地位大致相当，而中华文化是主体，其间虽有冲突，但总体上是均衡协调多于冲突、和平协商多于对抗；第二，中西文化在澳门交汇和交流，不只是中西两种文化的客体，同时也是两种文化的主体（中国人和葡国人），因此交流一开始就是双向互动的全面对流；第三，交汇交流的渠道和形式多种多样，有通商、旅游、传教、办学、生活接触、政治感染等，因此交流一开始就是全方位的多层次的同时进行，既有表层的物质文化，也有深层的精神文化，还有中层的制度文化；第四，中西文化不只是在澳门交汇交流，而且还通过澳门的中介作用幅射周边广大地区，既将西学（主要是西方的科技）东渐到中国内地及东亚其他地区，亦把中学西传到欧洲各国；第五，中西文化在澳门的交汇交流，不是分散在幅员广阔的地域一时一地，而是高度密集在面积不足 3 平方公里的微型的开放的海岛环境中，经历了 400 多年从未中断，至今仍继续推进。

由此可见，中西两种异质文化在澳门交汇、交流的全面性、密集性、深刻性、持久性及

其强度和幅射作用，都是十分典型的、举世无双的，而其结果不是一方吃掉另一方，而是双方共存共融，和谐相待，创造了“双质文化”——澳门文化和“双质文化人”——澳门土生人（土生华人和土生葡人），这也是世界鲜有的。

由此而论：一、如果说，欧洲人到东方来已有500年历史，澳门就是世界上独一无二的东西方文化和平共处共存了400多年的城市；二、“在近代史上，澳门文化是中西文化交汇的一个典范，它创造了异质文化和平相处与融合的最佳模式”，在历史上，直接推动了16－18世纪第一次中西文化交流高潮。高潮过后，交汇交流从未中断，仍然不断向中国送来西方的新思想、新文化的信息，使中国人大受启迪。伟大的革命家孙中山曾经说过：“余在澳门，始知道有一种政治运动，其旨在改造中国。”三、澳门文化在新世纪中，将继续对世界作出贡献。

世界人民对21世纪满怀期待，希望新世纪是和平、合作与发展的世纪。东方文化与西方文化的碰撞与交融，已成为21世纪的主题，对于两大文明碰撞的结局如何人们不是没有忧虑的。

究竟21世纪能否为世界带来持久和平与经济持续发展？归根到底，就要视当今世界多种异体异质文化尤其是东西方两大文明在“地球村”能否相互尊重，相互学习，和谐相处。学者认为，可能性是存在的，澳门就是一个先例，已为澳门400多年中西文化交汇交流的历史所证明。既然四个世纪前在一个细小的地区内西方民族与东方民族可以长期共处和互相学习，而且还可以各自保留自己的传统文化和创造共处文化，何况四个世纪后的今天，文明的共生共存已是人类未来的发展方向，也是人类社会发展规律的要求。这也是澳门文化的历史价值和在今天的意义。其实，澳门文化的实质，就是多种异体异质文化交流、共处、融合之道。因此，澳门文化愈来愈受到有识之士的重视和赏识，甚至誉为“将像灯塔一样，给这个不安宁的世界带来光明和希望”。

20世纪80年代后期，澳门学者在研究澳门过程中，鉴于澳门社会独特的个性和历史文化的丰富及其价值，提出了创建“澳门学”的构想，随后又得到广州学者的响应和支持，共同探索。十多年来，澳门社会科学学会为此组织过多次讨论和出版书刊，以作推动。

以上汇报仅供参考，不当之处，请批评指正。

谢谢！遥祝

会议成功

（本文为作者在“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会”上的书面发言。题目为编者所加。）

贺信、贺电

炎帝与汉民族国际学术研讨会组委会：

承蒙热情相邀，不胜感谢。会期恰有别的安排，不能如约前来，失去了一次与中国海峡两岸三地及海外学者研讨炎黄文化与汉民族相关学术问题的良好机会。谨以此信，祝研讨会如期召开，并祝取得圆满成功，祝各位与会者身体健康！

北京大学教授、中国汉民族研究会名誉会长、原全国人大副委员长

费孝通

2002年8月9日

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会组委会诸委员先生尊鉴：

承邀约参加“炎帝与汉民族国际研讨会”，至为感激，惟本人因健康因素，实难于亲身赴会，甚以为憾，万望见谅为幸。今特致电祝贺本次研讨会圆满成功，全体参加同仁身体健康，身心愉快。

台湾中央研究院院士　李亦园　敬启

2002年8月5日

炎帝与汉民族国际学术研讨会：

值贵会隆重开幕之时，本人代表澳门社会科学学会谨致以热烈的祝贺，并向各位与会学者专家致以最衷心的问候。本人因身体健康之故，未能应邀如期践约到会，失去了一次很好的学习机会，甚感遗憾，抱歉殊深。遥祝会议成功。

澳门社会科学学会会长　黄汉强

2002年8月5日于澳门

宝鸡炎帝研究会：

惠蒙邀请参加“炎帝与汉民族”国际学术研讨会，谨此致谢。唯届时本人早已有重要工作安排，分身无术，不能亲自出席，兹委托韩理洲教授代表本人出席，并在会上发言。请安排一切为盼。

顺祝

会议取得圆满成功

香港孔教学院院长　汤恩佳博士　谨启

2002年7月29日

中国汉民族研究会杜荣坤会长暨全体会员暨到会学者同仁：

祝贺宝鸡“炎帝与汉民族”国际学术研讨会胜利召开。这次研讨会的召开标志着炎黄与汉族历史文化研究又进入了新的高潮，象征世界第一大古老文明的民族和国家研究的深入发展，揭示了世界人口占四分之一、已达13.7亿人口的汉族伟大光辉的历程，为人类和平创新进步作出巨大的贡献。汉族将担负着维护世界和平发展与幸福的重大使命。希望我会同仁们共同分担起这一神圣的职责。

我因应湖南省政府之邀，到九寨沟避暑，却又时间相互交叉，未能荣赴盛会，聆听诸君教诲。自愧德薄才浅，也未能为中国汉民族学会效力，至为内疚。只以诚心祝贺此会圆满成功，影响深远。也愿望本会会员多多益善，共创汉族历史文化的研究、宣传、传播的伟大事业。祝全体学者同仁万事如意！学业辉煌！

中国汉民族研究会副会长、湖南省炎黄文化研究会会长　何光岳

于长沙千谱斋　壬午大暑

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会组委会：

值此2002年“炎帝与汉民族”国际学术研讨会即将召开之际，我在此谨祝大会胜利成功！组委会为召开会议作了大量工作，此功此德将铭记在汉民族学会的发展史上！

自八十年代的首届汉民族研讨会以来的历届研讨会我都参加了，本次宝鸡“炎帝与汉民族”国际学术研讨会我是很想参加的，但我七月中旬至九月中旬须赴美国，因此很遗憾将无缘赴会。此信除了表达我对大会的祝贺，对你们筹备会议的诸君表示感谢以外，还请代向参会的各位新老学者朋友问候致意。

宝鸡是炎帝、黄帝的起源地，也是汉民族早期的发祥地，炎黄文化对汉民族的形成发展，以及对中华传统文化的形成可谓功莫大焉，因此在宝鸡召开汉民族研讨会有着特别重要的意义，也有着得天独厚的条件。相信本次大会必定取得丰硕的学术成果。

再次祝大会圆满成功！

中国汉民族研究会副会长、广西大学东南亚研究中心所长、教授　袁少芬

2002年7月10日

炎帝与汉民族国际学术研讨会组委会：

值此“炎帝与汉民族”国际学术研讨会在宝鸡市隆重召开之际，我会谨向大会致以热烈的祝贺！

炎帝与黄帝是中华民族的人文始祖，世世代代受到海内外炎黄子孙的普遍崇敬。传说中的炎帝部族繁衍生息在宝鸡地区，宝鸡被誉为“炎帝之乡”。因此，宝鸡市人民政府与中国民族学学会汉民族分会联合主办、宝鸡炎帝研究会和宝鸡文理学院承办的“炎帝与汉民族”国际学术研讨会在宝鸡召开，是一次很有意义的学术活动。

在21世纪之初，深入研究炎帝文化和炎帝精神，对我国的现代化建设和中华文化的复兴，具有十分重要的现实意义。炎帝是中华远古文化的主要创造者和发明者之一，传说许多

发明、创造都与炎帝有关。在激烈竞争的当代世界，作为炎黄子孙，应当继承和弘扬炎帝的创新精神，不断地进行技术创新、制度创新和理论创新，努力争取在不太长的时期内，复兴中华文化，维护中华文化作为世界主流文化之一的地位，使中华文化长期与西方文化并行发展。这是时代赋予我们的使命，也是每一个炎黄子孙责无旁贷的义务。

祝“炎帝与汉民族”国际学术研讨会取得圆满成功！

中国民族学学会

2002年8月

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会：

欣闻“炎帝与汉民族”国际学术研讨会在陕西省宝鸡市隆重召开，我广西横县谢氏宗亲联谊会特致函表示热烈祝贺！

广西横县谢氏宗亲联谊会，近年来在完成续修谢氏族的谱基础上，还与省内外谢氏及设在香港的全球谢氏宗亲联谊总会联系密切，知道了全球谢姓约有一千七百万人，广西有五十万，横县有十五万人左右。谢姓来源于炎帝的封赠，广西谢姓始祖谢季一为狄青麾下廿四部将之一，于一〇五二年（北宋皇佑年间）随狄青将军南征后在广西落籍而始。谢季一后裔遍及广西境内的横、宾、灵、钦、合、防、贵、邕、玉、兴等县市，及闽、粤、湘等省约六十余万人。谢氏源流、文化、风俗、经济，对当今我国历史和中华民族振兴发展，有着相当大的影响力。欢迎学术界人士到广西横县考察研究。

这次“炎帝与汉民族”国际学术研讨会召开，具有重大意义和深远的影响。预祝大会圆满成功，祝各位代表身体健康！

广西横县谢氏宗亲联谊会

2002年7月30日

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会观点综述

霍彦儒

由中国汉民族研究会、宝鸡市人民政府主办，宝鸡炎帝研究会、宝鸡文理学院承办的“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会”于8月12日－15日在炎帝故里——宝鸡市举行。邹衡、张岂之、陈连开、黄盛璋、石兴邦等来自北京、上海、福建、山东、广东、广西等23个省市自治区以及港、台和日本、马来西亚等地区和国家的近百所高校和社科研究单位的百余位专家学者参加了会议。收到论文102篇。著名学者费孝通、李亦园等发来了贺信、贺电。我们将收到的论文按所探讨问题予以大致分类，可分为六个方面：炎帝、姜炎文化诸问题；炎帝与华夏·汉民族及中华民族、中华文明的关系；华夏·汉民族、中华民族的形成及汉民族与少数民族的互动关系；周秦文化与华夏·汉民族文化的关系；弘扬炎黄文化、炎黄精神，推进社会主义道德建设，推进西部大开发，以及其他相关问题。下面，将论文、研讨会中所反映出的主要学术观点予以综述。

一、对炎帝·姜炎文化诸问题的探讨

此问题是本次研讨会讨论的中心议题。有32篇论文涉及这方面的内容。论文运用考古、文献、民族、民俗等方面的材料，对炎帝的发祥地、活动地域、功绩、精神等进行了重新梳理和审视。

关于炎帝的发祥地和活动地域，绝大多数学者认为宝鸡渭水流域（即古“姜水”）是炎帝族的发祥地。有学者认为：“《国语·鲁语》提到的烈山氏，后人认为神农。烈山即厉山，今湖北随县有厉山。显然不能与炎帝联系起来。”湖南炎帝陵建于北宋初年，不过千余年，“此说纯系传说，当然难以置信”；而“黄帝以姬水成，炎帝以姜水成”的“姬水与姜水今固不能确指，但在陕西周原和宝鸡一带是可以肯定的。所以此说是比较可靠的。”随着炎帝族的发展壮大，其支族和后裔从宝鸡渭水流域分别迁往西部的甘青、东部的晋、豫、鲁，长江流域的江汉、洞庭湖等地区，所以，在这些地区也都遗留有炎帝的足迹和炎帝文化。有学者认为：“尽管炎帝踪迹发生了位移，炎帝故里仍在宝鸡的岐山，不能逐流而忘源。”有学者说：神农炎帝姜轨“建都在陈即宝鸡”，因而“宝鸡是中国七千年文明史的第一座古都”。对以上观点也有提出不同看法的。一种观点认为：炎帝有“南方炎帝”与“北方炎帝”之分。一个是“南方农业民族的首领”，一个是“西北游牧民族的首领”，“二者是同名而不同人”。一种观点认为：炎帝族就未迁徙南方。而湖南出现的“赤帝”（炎帝）是“五德终始说”所造成的结果。在炎帝（黄帝）迁徙的路线上，有一种观点认为：炎黄部落是从陕南进入关中渭水流域。而黄帝部落在炎帝部落北迁关中后则长期活动于四川盆地，最后也逐渐迁徙于轩

辕谷（天水）及陈（宝鸡）一带。其迁徙路线都是沿嘉陵江翻越秦岭到达渭水流域。对此问题，有学者提出还有待做更深入的研究。

关于炎帝的功绩、精神等问题，有七位学者在其论文中做了较为充分、集中的论述，认为炎帝的业绩和精神可概括为“奋发自强、与时俱进，建制修文、奠基立业，舍生忘死、厚利庶民，有所发明、敢为人先”等四个方面。炎帝的功绩和精神，由于“能对全民价值观念产生统摄作用，对民族的文化心理产生激发、振奋作用，对民族的行为操守产生示范作用”，所以，炎帝精神是中华民族走向振兴、富强的光辉旗帜，在今天仍有着深远的现实意义。

关于姜炎文化的内涵和特征，学者在其论文和讨论中也有所涉及。“姜炎文化”这一概念是邹衡先生首次从考古学角度提出的。即把从扶风刘家姜戎墓葬出土的“姜戎式陶鬲”——分裆袋足鬲命名为“姜戎文化”，也就是“姜炎文化”。宝鸡学人借用这一概念，从文化学角度予以阐释，认为姜炎族在宝鸡渭水流域活动期间所创造的以农耕为核心的文化称为“姜炎文化”。在这次研讨会上，在四位学者从考古学、文化学角度对姜炎文化与周秦文化、齐鲁文化的渊源关系及对其影响作了论述。有学者认为：早在齐文化形成之前，齐文化的基因便已孕育于我国上古时期的东西部两大文化圈之中了。西部文化圈由姜炎文化和姬黄文化两个部分组成。因而，姜炎文化是齐文化的重要渊源之一。有学者还从地缘角度论述了姜炎文化对周秦文化的作用和影响。

另外，有些学者对炎帝与神农氏、炎帝与黄帝、炎帝与烈山氏及炎帝的称号、炎帝所处时代、姜羌关系等问题也提出了各自不同的看法。

二、对炎帝（炎黄、炎黄文化）与华夏·汉民族、中华民族及中华文明关系的探讨

此问题是本次研讨会的又一个中心议题。提交论文有25篇。分别从以下几个方面进行了探讨。

（一）炎帝与华夏·汉民族。有五位学者从考古和文献资料对炎帝与华夏·汉民族的关系作了探讨。有学者从人口学角度，通过仰韶文化墓地人口性别比的分析，认为汉民族与炎黄部落的血缘关系最近。有学者提出：汉民族来源于炎黄部族为主体的华夏族。通过战争、联姻等途径而融合的炎黄二族，共同构成为春秋战国时期华夏族的两支重要来源，为华夏·汉民族之人文始祖。有学者通过对古典时期中国文明与希腊文明、印度文明的比较，提出了古典时期中国文明的特点是以亲缘关系作为社会关系的基础，而炎黄文化是古典时期以亲缘关系作为基础的社会关系得以形成的重要的人文因素，即为汉民族群体提供了共同的祖先认同的神话，为汉民族群体提供了共同的亲缘家族组织文化基础，为汉民族群体提供了共同的价值标准和理想追求。

（二）炎帝与中华民族。对这个问题，有六位学者作了较为深入的研究。因涉及的问题较多，故观点相佐，分歧亦大。有学者通过血缘、法缘的分析，族谱、家乘的考证认为：中华民族中的33个民族为炎帝后裔，在56个民族中占59.2%强。另有学者认为：中国是个统一的多民族国家，各民族自有其远祖。但是，现代56个兄弟中，却没有一个民族是直接由某个先秦时代的古氏族（部族）发展而来，全部都是在西汉至清末这个漫长的历史时期内分别形成的，个别还是由境外迁来的。因此，在学术上很难说谁是哪个民族的远祖。当然，历史上把炎黄视为中华民族祖先的代表或象征，故有后人自诩为“炎黄子孙”，那完全是历史铸成，而不是任何人的主观臆造，更不是强加于人的武断。

对“炎黄子孙”的提法，有学者认为：应主要指汉族，而不能涵盖所有少数民族，有其局限性，所以应以“中华民族”代替“炎黄子孙”之提法。有学者认为：这里的“子孙”并非指血缘意义的“子子孙孙”，而是文化意义上的“徒子徒孙”之意。因而炎黄二帝是人文始祖而非血缘始祖。他们只是一个时代的象征，一个文化意义上的偶像，一种文明形式的代表，也可以说是一个文化符号。在当前全球范围内，能有一个被所有中华儿女所接受的具有文化方面的象征意义的总体称谓是必要的。而这个总体称谓非“炎黄子孙”莫属。它既是中华民族进一步走向世界的精神旗帜，又是中华文明继续发展的力量源泉，也是中华儿女相互认同的文化标志。

（三）炎帝（炎帝文化）与中华文明。有学者通过探讨中国文明的起源与农业革命的关系，认为：文明的起源与人类第一次革命——农业革命密切相关，而中华文明起源也一样，是在农业革命的基础上形成的；中国的农业革命发生于炎帝神农时代，故毫无疑问，炎帝神农氏是中国农业革命的创始人。有学者认为：炎帝文化是中华文明的源头之一，炎帝精神推动了中华文明的发展。有学者还从哲学、史前易的萌芽与出现说明：炎帝神农氏的神话和传说，是中华民族哲学萌芽的标志之一，也是萌芽期的中华民族哲学的重要内容，对中华文明的起源与发展作出了贡献。

三、对华夏·汉民族、中华民族的形成及汉民族与少数民族互动关系的探讨

此问题虽在过去召开的几次汉民族研讨会上已有较多的讨论，但这一问题仍是本次会议关注的焦点之一，提交的论文有24篇，从五个方面加以探讨。

（一）汉民族的形成和发展。有五位学者对此作了较为集中的研究。有学者认为：发祥于距今5000年前宝鸡渭水流域古“姜水”的炎帝族与起源于近邻古“姬水”的黄帝族结成部落联盟，即华夏族团，标志着汉民族的孕育和发端，经过夏、商、周及春秋战国时代，降至秦汉之际，汉民族正式形成。有学者提出了汉民族是由八大方言族群，即闽语族群、粤语族群、吴语族群、湘语族群、赣语族群、客家族群、三北族群、西南族群构成的观点。有学者认为：汉民族的起始点和得名时间以及被认同称号的时代，应在汉代王朝。它以“汉”字文字符号作为国号、王号和民族称号的“三统一”，也在大汉王朝。有学者认为：汉族的族称虽与古汉王朝有关，但汉王朝既非汉族完全形成的时代，更非汉族的渊源。它的形成经过了过渡、形成、发展、进一步发展和巩固等一个漫长的部族、民族大融合的过程。而民族成分和族称始于新中国成立。有学者还进一步论证了汉民族形成中的三个特点，即战争是汉民族形成的催化剂；中央集权制国家的建立是汉民族形成的政治文化保障；汉民族形成时还是一个处于低级阶段的民族。

（二）华夏·汉民族（中华民族）文化的特点。有五位学者对汉民族文化的特点、汉民族伦理道德观念的演进、形成和特点，中华民族伦理道德教化的辅助系统及道教思想对汉民族伦理思维的影响等方面作了论述。有学者认为汉民族文化的初始形态是同源多系或一源多支结构。有学者认为汉民族就像“大海绵”一样，有能消纳、融摄外域思想、文化之能力，有深厚“人文化成”之器识与力量。汉民族文化的特点表现在继承性、兼容性、创造性、和平性、忍耐性、易曲性和自觉性等七个方面；而其文化危机表现在内发否定、内发自夸、外造侵凌、缺乏理想等四个方面。要振兴汉民族文化须从扛起责任、捍卫文化、伦理思想、民主思想、科学思想等五个方面切入。有学者认为：汉民族伦理文化的源头可以上溯到炎黄时

代，中经先秦华夏文化，到秦汉之际形成了统一的汉民族国家及其伦理文化。以后两千余年历久而不绝，影响涉及中华大地和东亚诸国，至今仍以其坚韧的民族性、悠久的延续性、广泛的渗透性和价值的超越性等特点而自成一体。有学者认为：古代中国，传统伦理道德主要是通过蒙学、家训、祠堂与神灵崇拜等辅助系统深入百姓日常生活的。这些辅助性手段有着极大的道德整合力量：一方面，它通过具有血缘血亲关系之家长的口传身教，使可能给人带来不便不适的传统伦理道德规范具备了亲和性与人情味，使人能自愿地遵循之；另一方面，它又使传统伦理道德具有了某种神圣的超越性，使人们对之产生敬畏感和崇拜意识，于是能自觉地践履之。二者共同的作用，使中国传统伦理道德真正从理念转变为范围，又进一步化为大众日常生活里实际遵行的规范。有学者还提出中华文化中的"理"的概念，即"讲理就是讲道德修养和知识修养"，颇有新意。

（三）汉民族与少数民族的互动关系。有八位学者分别从粤汉文化、壮汉民族融合历史、京汉民族关系发展史、客家和畲家的关系、清代台湾平埔族与汉民族融合、闽越人到福建人（汉族）的形成过程、闽越文化与炎黄文化的关系、客家人在民族地区的发展状况等不同角度，论述了汉民族与少数民族在政治、经济、文化等方面的相互交流和影响，为我们认识中华民族的多元一体提供了新的资料和视角。

（四）渭水、汉水流域在汉民族、中华民族形成中的地位和作用。汉民族、中华民族起源、形成于中国境内的多个地区。黄河的最大支流渭水和长江最大支流汉水自古以来就在汉民族和中华民族的形成、发展中占有重要地位。有学者认为，渭水流域从文献记载可知是炎、黄二帝的发祥地，从考古发现证明是中华文明和中国农业文明的发祥地之一，口传文化和考古最新发现表明，早在炎黄之前这里就是中华先民们繁衍生息的重要地区。有学者认为，人类文明依河流而兴，同时又沿着河流而扩散。一部汉民族的形成发展史，实际上就是中华古典文明由渭水、汉水流域自西向东走向黄河、长江乃至世界的历史。

（五）中华民族形成的核心(主体)。有学者认为:中华民族的形成和发展,是以中原地区的原始文化(华夏文化)共同体为核心,在长期的流变过程中,与各地区族群的接触而凝结的族体。有学者提出了中华民族形成的核心是"中国观"。认为地域、经济、政治、文化等都是中华民族凝聚的因素,但它们必须通过形成人们头脑中的观念为中介而影响人们的行为取向。而"中国观"是人们关于中国经济、政治、文化等观念的综合反映,因而,"中国观"才是中华民族凝聚的精神力量。这一观点引起了与会者兴趣,但还有待作进一步的探讨。

四、对周秦文化与华夏·汉民族文化关系的探讨

宝鸡渭水流域是周秦文化的发祥地。周秦时期是华夏·汉民族形成的重要历史时期。周族、秦族是华夏·汉民族的重要来源。周秦文化对华夏·汉民族文化的发展曾产生过重要影响。从提交的论文看，有六位学者分别就周秦文化中的一些重要历史文化现象发表了意见。有学者通过对周公伦理思想的分析，认为：周公不仅是我国西周初年一位伟大的政治家、思想家和军事家，而且是儒家思想文化的奠基者和创始人，是我国第一位伦理思想家，对汉民族文化作出了原创性贡献。有学者通过对周原出土的文化遗存的分析，认为周原不仅是周文化的发祥地，也是秦文化的发祥地，同时，还是炎帝、黄帝、东夷部族后裔的融合之地。有学者通过对早期秦文化特征形成的初步考察，认为秦文化内涵复杂的根源，是因秦民族早期活动的西汉水上游和渭水上游地区，存在有渊薮不同的多种文化类型。并提出了早期秦文化

的形成，应该是西周晚期的后段的观点。有学者对秦雍城置都年限进行了考辨，认为泾阳、栎阳非秦都。秦都雍城年限应自德公元年即公元前677年“居雍大郑宫”直至孝公十二年即公元前350年“作为筑冀宫庭于咸阳，秦自雍徙都都之”，年限为327年。有学者以厘数关于秦族源、秦文化考古及其有关问题的研究现状，认为重视考古资料的研究和运用，构建、充实、完善秦考古学文化内涵，是推动此问题研究深入发展的一个重要问题。有学者还以《诗经》为例，探讨了周代社会人文意识的觉醒和逐渐成熟。另外，还有学者对秦人的畤祭、陈宝祠和秦族源以及秦人的政治文化特色等进行了考证和论述。

五、弘扬炎帝精神、炎黄文化，加强公民道德建设，推进西部大开发

古为今用，是我们研究历史文化的出发点和归宿点。为此，如何弘扬炎帝精神，加强公民道德建设，推进西部大开发，亦为本次研讨会所关注。这方面的论文有8篇，可分为四个方面的内容：其一，有学者从宏观上，高屋建瓴地对经济与文化的关系作了分析，认为在实施西部大开发的今天，经济建设是中心，但教育、文化、学术的发展丝毫不能忽视。只有将经济和文化建设统一起来，才能创造健全的现代文明；其二，有学者从理论的高度对炎黄文化中所包含的“与时俱进”的理念进行了分析，认为弘扬炎黄文化“与时俱进”的理念对把握党的思想路线有其重要的意义；其三，有学者从加强公民道德和精神文明建设的角度论证了在21世纪，继续弘扬炎帝精神、炎黄文化和中国优秀传统文化的重要性和必要性；其四，有学者提出挖掘、整理炎黄文化、西部历史文化，对发展西部旅游业、农牧业、生态环境等有着重要意义。

六、对其他相关问题的探讨

“疑古派”是发生在我国近代史学上的一个重要学派。如何评价“疑古派”，这是关系到中国上古史研究的重大问题。为此，与会者讨论热烈，认为“疑古派”的功绩不可抹杀，应该予以科学的评价，提出现代史学应从“信古”、“疑古”走向“释古”，即“三级两跳”。此外，有对海外华商企业中的中国文化特征的研究；有对网络与炎黄文化传播的研究；有对炎黄山岳文化圈与两昊日辰文化圈的研究；有从文学释读的角度对炎黄部族的融合与商周民族生成的研究；有对近年炎帝文化研究中出现的“争炎”和“多中心祭炎”现象的研究；有对广西左江流域花山崖壁画、广西横县炎帝庙、两广腰坑墓的族属和文化特征及炎帝与东方文明、炎黄二帝与龙文化的考证和研究，还有对左棠棠开发西部及对澳门文化、孔子思想和儒家文化的研究。这些研究从不同方面对炎帝与汉民族研究作了补充，丰富了本次研讨会的内容。

另外，与会代表还参观考察了宝鸡青铜器博物馆、炎帝祠、北首岭仰韶文化遗址、周原遗址、法门寺博物馆等。

总之，这次研讨会主题鲜明、内容丰富；论辩热烈，观点纷呈。经过与会专家学者的辛勤劳动，取得了丰硕的学术研究成果，为今后继续这方面的研究奠定了坚实的基础。

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会
组 委 会 名 单

学术顾问：费孝通 汝 信 任继愈 邹 衡 张岂之 李学勤 石兴邦 陈连开 鲁 谆

主　　任：冯月菊

副 主 任：杜荣坤 周 义 赵怀玉

委　　员：杨荆楚 张润棠 张敬原 郑宝平 李栋成 霍彦儒

秘 书 长：周 义（兼） 杨荆楚

副秘书长：霍彦儒（常务） 何星亮 何志虎

学 术 组：王宏波 高 强

会 务 组：刘宏斌 任 远 任晓峰 柳建军

2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会
出席会议和提交论文（提要）人员名单

（排名不分先后）

邹　衡：北京大学考古系教授。

张岂之：清华大学中国文化研究中心教授、西北大学名誉校长、宝鸡炎帝研究会学术顾问。

陈连开：中央民族大学历史系教授、中国汉民族研究会副会长、宝鸡炎帝研究会学术顾问。

石兴邦：陕西省考古所名誉所长、研究员、宝鸡炎帝研究会学术顾问。

鲁　谆：中华炎黄文化研究会常务副会长兼秘书长、宝鸡炎帝研究会学术顾问。

杜荣坤：中国汉民族研究会会长。

许启贤：中国人民大学教授、中国伦理学学会常务副会长、宝鸡炎帝研究会学术顾问。

张正明：华中师范大学楚学研究所研究员、中国民族学学会副会长。

黄盛璋：中国科学院地理研究所研究员。

陈育宁：宁夏大学党委书记、校长、自治区政协副主席。

何龙群：广西民族学院院长、研究员、中国汉民族研究会副会长。

吴登昌：宝鸡市市长。

陈继荣：宝鸡市政协主席、宝鸡炎帝研究会顾问。

冯月菊：宝鸡市副市长、宝鸡炎帝研究会名誉会长。

吕晓明：宝鸡市委常委、宣传部长、宝鸡炎帝研究会顾问。

谭波峰：宝鸡市人大主任。

周允庄：宝鸡市人大副主任。

董　珞：中南民族大学历史文化学院教授。

杨生民：首都师范大学历史系教授。

霍彦儒：宝鸡市社科联《宝鸡社会科学》编辑部主任、副研究员、中国汉民族研究会副会长、宝鸡炎帝研究会常务副会长兼秘书长。

陈遵沂：福建省委党校教授。

宣兆琦：山东理工大学齐文化研究院研究员。

王志民：山东师范大学教授、副校长。

张　颖：浙江省宁波市第六医院。

陈 速：浙江省宁波市图书馆副研究员。
程有为：河南省社科院历史所所长、研究员。
刘 芳：宝鸡文理学院历史系教授、宝鸡炎帝研究会常务理事。
刘 多：昆明理工大学法学院讲师。
何星亮：中国社会科学院民族研究所研究员、中国汉民族研究会秘书长。
田兆元：上海大学文学院历史系教授。
陈先枢：湖南长沙市委宣传部研究员。
葛文华：陕西省宝鸡中学原党委书记、宝鸡炎帝研究会副会长。
李仲操：宝鸡青铜器博物馆副研究员。
王宏波：宝鸡炎帝研究会副秘书长、宝鸡市社科研究所助理研究员。
黄华珍（日本）：日本岐阜圣德学园大学副教授、文学博士。
张劲松：湖南省文联副主席、研究员。
徐亦亭：《中央民族大学学报》编辑部副主编、编审。
邢蒂蒂：复旦大学国际文化交流学院教授。
韩隆福：常德师范学院隋炀帝研究所教授。
杨 昶：华中师大文献研究所教授。
杨亚长：陕西省考古研究所研究员。
杨静琦：河南省地方史志办公室总编室编审、副主任。
郑志强：河南省地方史志总编室编审。
辛怡华：宝鸡市考古队副队长。
周光大：广西民族学院教授。
葛志毅：哈尔滨师范大学历史系教授。
李绍连：河南省社科院历史所所长、研究员。
许竟成：河南省固始县史志研究室副编审。
苏洪济：桂林市博物馆馆员。
姜 竹（台湾）：台湾姜氏宗亲会理事。
徐日辉：杭州商学院旅游学院教授。
陈佳荣（香港）：香港龄记出版公司出版总监兼总编辑。
黄汝训：广西宁明县政协副研究员。
黄 喆：广西农业职业技术学院助理馆员。
李国宏：石狮市博物馆副馆长。
陈子华：福州市博物馆副馆长、文博馆员。
黎天业：广西南宁地区师范学院院长助理、讲师。
黎之江：广西横县政协研究员。
莫志东：桂林灵川县文馆所馆员。
王兴尚：宝鸡文理学院政法系副教授。
党天正：宝鸡文理学院中文系副教授。
王 晖：陕西师范大学历史系教授。

白翠琴：中国科学院地理研究所副研究员。

萧栋梁：湖南省社科院研究员。

戢斗勇：《佛山大学学报》主编、编审。

常巧章：国防大学第一编研室主任、教授。

王国宇：湖南省社科院历史所副研究员。

段学红：石家庄市职业技术学院管理系。

杨东晨：陕西历史博物馆研究员、中国汉民族研究会常务理事、宝鸡炎帝研究会学术顾问。

杨建国：中共西安市委党校科研处馆员。

张序民：宝鸡教育学院教授、宝鸡炎帝研究会执行会长。

张润棠：宝鸡市文物局局长、宝鸡炎帝研究会副会长。

刘宏斌：宝鸡市文物局文物科科长、宝鸡炎帝研究会副秘书长。

高　强：宝鸡文理学院历史系副主任、副教授、宝鸡炎帝研究会副秘书长。

孔润年：宝鸡文理学院图书馆副馆长、政法系教授、宝鸡炎帝研究会常务理事。

吴圣荪（台湾）：台湾黄埔军校同学会十六期一总队会长。

崔景明：合肥工业大学人文经济学院副教授。

郑晓江：南昌大学哲学系教授、《南昌大学学报》编辑部主任。

岑生平：湖南省社科院副研究员。

葛祥邻：宝鸡市政协副秘书长、宝鸡炎帝研究会副会长。

梁中效：陕西理工学院文化传播系副主任、副教授。

连振国：《潮汕史学》、《潮汕海内外名人》编辑部主编、中国汉民族研究会副会长。

庄若婉：《潮汕史学》、《潮汕海内外名人》编辑部。

何志虎：宝鸡文理学院历史系主任、教授、中国汉民族研究会常务理事、宝鸡炎帝研究会副会长。

毕跃光：云南民族学院政法系教授。

徐心希：福建师范大学历史系教授。

盘小梅：广东省民族研究所副研究员。

李筱文：广东省民族研究所副所长、副研究员。

高明潭：中国汉民族研究会理事。

宋　涛：广西壮族自治区党校民族研究所所长、教授。

韦家朝：广西大学东南亚研究中心助理研究员。

罗树杰：广西民族学院教授。

庞　进：《西安日报》社主任编辑。

任崇岳：河南省社科院老干部处研究员。

刘大可：福建省委党校副教授。

卢明辉：中国藏学研究中心教授。

李　烨：中国藏学出版社汉文编辑部副编审。

周翔鹤：厦门大学台湾研究所副研究员。

林树丹：泉州商业学校副校长、客座教授。
马　强：陕西理工学院历史系副教授。
杨荆楚：中国社会科学院民族研究所研究员、中国汉民族研究会常务副会长。
陈伯强：福建师范大学经济法律学院教授。
董承耕：福建省社科院教授。
邵先锋：山东理工大学科研处副处长。
李景芳（日本）：大阪追手门大学副教授。
陈宪光：福建泉州华侨大学社科系副教授。
姚伟钧：华中师范大学历史文化学院教授。
徐晓望：福建省社会科学院历史研究所所长、研究员。
郭展礼：国立台湾海洋大学共同科主任、教授、双博士。
张天恩：陕西省考古研究所研究员。
田亚岐：陕西省考古研究所副研究员、雍城考古队队长。
张文江：陕西省澄城县王庄中学教师。
何晓芳：辽宁省民族研究所研究员。
许金根：杭州商学院旅游学院教授。
茆永福：温洲大学人文政法学院院长、教授。
杨鹤书：中山大学人类学系教授。
梁伟祥：广州番禺区石中学一级教师。
张立真：辽宁大学历史系教授。
高春花：河北大学马列教研部副教授。
王　健：徐州师范大学教授。
刘军社：宝鸡市考古队队长、副研究员、宝鸡炎帝研究会副会长。
刘明科：宝鸡市考古队书记、副研究员。
黄英湖：福建省社科院华侨研究所副研究员。
叶祖淼：福建师范大学经济学院硕士研究生。
彭　曦：宝鸡文理学院历史系教授、宝鸡炎帝研究会副会长。
马　进（马来西亚）：马来西亚搏特拉大学现代语言及传播学院外文系教授。
郑宝平：中共宝鸡市委宣传部副部长、宝鸡市社科联主席。
张敬原：宝鸡市旅游局局长。
李栋成：宝鸡市文化局副局长。
张景文：宝鸡市社科联副主席。
赵怀玉：宝鸡文理学院副院长、教授。
李宏涛：宝鸡文理学院科研处处长。
董建英：宝鸡文理学院党委书记。
韩金科：宝鸡市扶风县法门寺博物馆馆长、宝鸡炎帝研究会副会长。
方光华：西北大学文博学院院长、教授、博士。
邸永君：中国社科院民族研究所科研处处长。

黄汉强：澳门社会科学学会会长、教授。
汤恩佳：香港孔教学院院长。
梁晋高：山西高平市神农镇党委书记。
王建辉：山西高平市委副书记。
熊大春：河南固始县史志办公室主任。
王世荣：宝鸡文理学院政法系副教授。
高次若：宝鸡市民俗博物馆副馆长、副研究员。
耿　静：四川省民族研究所助理研究员。
罗凉昭：四川省民族研究所助理研究员。
马尚林：四川省民族研究所副教授。
张　利：四川省民族研究所助理研究员。
邢永川：广西大学文化与传播学院副教授。
任　远：宝鸡炎帝研究会理事。
任晓峰：宝鸡文理学院历史系助教。
柯　昊：《宝鸡文理学院学报》编辑部助理编辑。
周　义：宝鸡市政府副秘书长。
郑　茜：《中国民族》杂志社社长助理。
陈同钢：原宝鸡市委常委、宣传部长，宝鸡炎帝研究会顾问。
宋安华：原宝鸡市副市长，宝鸡炎帝研究会顾问。
王景文：原宝鸡市人大副主任，宝鸡炎帝研究会顾问。
高景明：原宝鸡市副市长，宝鸡炎帝研究会顾问。
田世珍：原宝鸡市政协副主席，宝鸡炎帝研究会顾问。
付　杰：宝鸡市政府办公室干部。
李长纪：《宝鸡日报》社摄影记者。
柳建军：宝鸡市社科联工作人员、宝鸡炎帝研究会会员。
刘明奕：宝鸡炎帝园会计师兼宝鸡炎帝研究员会计。
沈建萍：宝鸡炎帝园出纳员兼宝鸡炎帝研究会出纳。
牛白秋：宝鸡炎帝研究会会员。

立足现实　面向未来　迎接我会第二个十年

——宝鸡炎帝研究会十年回顾与未来展望※

霍彦儒

今年8月9日，是宝鸡炎帝研究会成立10周年。

宝鸡炎帝研究会的正式成立，标志着宝鸡炎帝·姜炎文化的研究迈入新阶段。10年来，我会以“研究、弘扬炎帝·姜炎文化，促进地方经济和社会发展”为宗旨，在中共宝鸡市委、市政府的支持下，在市社科联的直接领导下，在有关单位、部门的协助下，在各顾问的指导下，经过理事会和全体会员的共同努力，做了一些有益的工作，取得了一些成果，社会影响日益扩大。

一、十年回顾

我会自建立以来，主要做了以下几方面的工作：

（一）举办学术研讨会

10年来，我会与市社科联等单位联合或单独先后举办学术研讨会9次，主要内容有：“炎帝与姜炎文化”、“姜炎文化与周秦文化”、“姜炎文化与现代文明”、“炎帝与宝鸡北首岭仰韶文化”、“炎帝与中国传统文化”、“宝鸡历史与西部大开发”、“炎帝与宝鸡旅游”、“炎帝与汉民族”等。这些学术研讨会从不同角度、不同层次对炎帝的诞生地、炎帝的功绩和精神、姜炎族的迁徙、姜炎文化的内涵和特征、炎帝·姜炎文化与周秦文化、现代文明、中国传统文化、汉民族的关系以及宝鸡旅游开发等问题进行了较为深入的探讨，共收到学术研究论文300余篇，有近千人次的专家学者参加。尤其是2002年8月中旬由我会承办的“炎帝与汉民族国际学术研讨会”是一次高层次、高水平的学术研讨会。参会的民族学、人类学、历史学、考古学专家学者达百人。除本省学者外，分别来自北京、上海、福建、山东、广东、广西等23个省市，以及港、台、日本、马来西亚等地区和国家的近百所高校和研究单位，收到论文102篇。通过讨论，会议一致认为：发祥于距今5000年前宝鸡渭水流域古“姜水”的炎帝族与起源于近邻古“姬水”的黄帝族结成部落联盟，即华夏族团，标志着汉民族的孕育和发端，经过夏、商、周及春秋战国时代，降至秦汉之际，汉民族正式形成。炎帝作为华夏·汉民族的人文始祖，为中华文明的创立、中华民族的形成做出了重大贡献，他创造的姜炎文化，表现出开拓进取、艰苦创业、求真务实、无私奉献的伟大精神，是中华民族的传世瑰宝。这种民族精神即使在我们跨人新世纪，融入全球化时代的今天，仍然是中华民族走向复兴、走向繁荣昌盛的一面旗帜。此次研讨会在省市及国家等多家媒体披露，对深

化汉民族研究起到了有力的推动作用，一些专家称之是一次“主题突出”、“筹备工作细致”、“组织周密”、“讨论深入”的研讨会。这次研讨会的成功举办，既有力地推动了我市的学术研究，亦为今后举办此类学术会积累了经验。

（二）编辑出版论著

我们在精心组织学术研讨会的同时，也注重了编辑出版论著的工作。10年来，先后与市社科联联合编辑出版有关炎帝·姜炎文化论著8本（包括个人3本）。编辑出版的《炎帝论》、《姜炎文化论》、《炎帝·姜炎文化》、《炎帝传》等论著，分别获得省市社科优秀成果奖，并有多篇评介文章刊出，得到有关专家学者的好评，亦在社会上产生了一定的影响，其中有些书至今在市场销售不衰。

在编辑出版论著的同时，我会还与陕西省司马迁学会、陕西省黄河文化经济发展研究会、陕西省黄河文化经济发展研究会、陕西省文化经济交流协会等学术研究团体，联合拍摄了《华夏始祖——炎帝神农氏》、《炎帝故里巡礼》等3部电视专题片，参与、协助中央电视台“军事天地”栏目组摄制了反映宝鸡历史文化、军事文化等方面的专题片，为宣传宝鸡，使宝鸡走向世界作出了贡献。

此外，我会还为会员个人专著的出版，联系出版社、印刷厂，方便他们出书。在2003年又推出“西部论丛”五本书。

（三）举办社会文化活动

10年来，我会依靠自身专家学者众多的优势积极为宝鸡火车站、宝鸡炎帝祠等有关单位的建设、设计、开发决策提供智力支持，组织专题论证会6次，学术报告会3次。自1996年起，我会又与炎帝园共同承担了宝鸡市政府主办的清明节祭祀炎帝典礼的筹备组织工作。至今7次的祭炎典礼圆满成功，受到市上领导的肯定，其中3次在中央电视台晚七时“新闻联播”播出。

对每次举办的社会文化活动，我会都能认真负责地去完成，无论活动大小，我们都能做到前有方案，后有总结，以文件或送阅件的形式送达有关领导和单位。

我会还积极主动协助基层组织开展工作。2000年5月，我会组织部分专家学者去凤翔南指挥秦公一号大墓考察，随后与县上有关方面召开座谈会，对秦公一号大墓的保护、宣传等问题进行了讨论。随后，又写出报告，送达有关领导和部门。还派员分别到凤翔槐原村、陈仓区（原宝鸡县）桥镇参加了当地群众举办的祭祀炎帝之母——女登（妊姒）的祭祀活动。2003年6月初，我会得知深圳雷蒙德投资有限公司定位“全球华人的老家——炎帝故里”这一信息后，积极参与此项工作，与炎帝陵的负责同志赴深圳，经过几次会谈，雷蒙德公司认为宝鸡是炎帝最早出生地资料翔实丰富，有说服力，决定由随州移师宝鸡。通过这件事，充分说明我会在促进宝鸡经济和社会发展，在建设宝鸡“四市”中是大有作为的。

二、主要体会

回顾10年走过的路，我们的主要经验和体会是：

（一）持续不断地召开学术研讨会是增强学会凝聚力的粘合剂，亦是学会活力的源泉

学会是一个群众性的社会团体，其会员来自不同的行业和单位，具有松散性的特点，之

所以他们要参加学会，是因为爱好、研究方面的一致，能在学会里找到知音，相互切磋、交流，提高研究能力，展示研究成果。那么，学会如何把来自不同方面的会员凝聚在一起，松而不散，其关键是持续不断地开展学术研究活动。学术研究活动是学会内聚的“粘合剂”。基于这种认识，自我会成立以来，就把开展各种形式、各种内容的学术研究活动摆在学会各项工作的首位。10年来，我会召开学术研讨会、座谈会、年会共计15次。每次都有明确的主题，探讨的问题，即使是一二十人的座谈会，也要不失其学术性。为了开好每次学术研讨会，不仅向会员提前拟定出撰写论文的参考命题，而且要求会员提早做好论文准备，以文赴会。对收到的论文或刊发或汇集出版，力争做到篇篇有着落。持续不断地学术活动，使会员能紧紧地团结在学会周围，他们感到学会亲切，亦愿意参加学会的各项活动。10年来，还未有一名会员自动提出退会。

学会有了凝聚力也就有了活力。我会至今不衰，且生气勃勃，充满活力，就是靠的凝聚力，就是靠的持续不断地召开学术研讨会，为会员提供一个交流学术观点、展示研究成果的平台。我们将继续坚持下去。

（二）多出学术研究成果是学会各项工作的“第一要务”

学会是一个学术团体，只有多出研究成果，才是学会名符其实，才有存在的必要，也才能得到社会的认可，得到上级领导的支持。我会自成立以来，把多出研究成果做为“第一要务”来抓，每次较大型学术研讨会后，都要争取将所收论文汇集出版；小型座谈会，将讨论观点综述，以报告形式上报政府或刊发。

除了学会出版研究成果外，还鼓励会员个人多出研究成果。据不完全统计，10年来，会员发表研究炎帝、姜炎文化等各类学术论文600余篇，出版专著13部。会员出版论著后，学会或召开座谈会，或开展评介，向社会推介。

另外，我会还鼓励、联系、协助会员出外参加全国、国际性学术研讨会，以发表自己的学术研究成果。

（三）从实际出发拟定研究课题，是搞好学会研究工作的重要前提

地方性学会就要为当地经济发展、社会进步、文化繁荣服务，因而课题的拟定必须从当地实际出发，紧紧围绕当地政府的中心工作而开展研究。这样，才能“有位”、“有为”，才能得到当地政府领导的重视和支持。回顾我会10年来开展的各种学术活动和出版的多项研究成果，都与宝鸡实际相联系，与政府的中心工作相紧扣。例如，1993年市政府要举办首届“宝鸡中国炎帝节”，为此，我会与市社科联共同举办了以研究炎帝·姜炎文化为主题的研讨会，邀请国内外专家学者重点探讨炎帝的诞生地、姜炎文化的内涵和特征等问题，以学术支持市上举办炎帝节的可行性。1995年，为了配合市上精神文明建设，又召开了“姜炎文化与现代文明”的学术研讨会，以探讨弘扬炎帝精神、中国传统文化对现代精神文明建设的意义和作用。1999年，根据中央提出西部大开发的战略，结合宝鸡宝际，我会召开了“宝鸡历史文化与西部大开发”为主题的年会；根据市政府提出建设宝鸡旅游名市的战略目标，我会又召开了“炎帝与宝鸡旅游”为主题的座谈会，提出“宝鸡旅游须打炎帝牌”的建议。为了进一步确定“宝鸡是炎帝故里”，我会又承办了“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会”，邀请海内外百名专家学者，就宝鸡是汉民族·中华民族的发祥地等问题进行探讨，为市政府确立宝鸡是“全球华人的老家”，吸引海内外炎黄子孙来宝寻根祭祖，发展祭祖旅游文

化提供学术支持。

（四）广泛联系、团结市内外专家学者，建立一支稳定地研究队伍，是开展研究工作的基础

“有容乃大”，这是我会10年来遵循的一条壮大研究队伍的基本原则。只要自愿参加本会，承认本会章程，为研究、弘扬炎帝·姜炎文化做出一份贡献的，不论其有无学历、职称、职务，亦不论学术观点如何，我们都吸收人会，予以广泛的联系和团结。虽有些会员不是搞研究的，但有热情，从其它方面积极支持研究工作，我会也予以接纳。截至2002年底，会员已有80多名，其中有高级职称的近30人。中青年学者占到会员的百分之六七十以上。现在，我会已形成了老、中、青三个层次，专业、业余、民间三支研究队伍，其中骨干研究人员达30多人。有不少学者以炎帝、姜炎文化为研究课题，数年如一日，潜心研究，在省内外报刊发表了一系列论文；有些离退休老专家，皓首穷经，孜孜不倦，仍继续著书立说；有些担任部门或单位领导职务的会员，在百忙中还抽出时间参加学会活动，并撰写论文。现在，我会有20多人分别为中国汉民族研究会、中国先秦史学会等学会会员。其中有3人被聘任为中国汉民族研究会理事、常务理事和副会长。

与此同时，我会还与西安方面的专家、学者建立了经常的、稳固的联系；与中华炎黄文化研究会、陕西省轩辕黄帝研究会、中国汉民族研究会等建立了长期友好的关系；聘任了张岂之、陈连开、石兴邦、鲁谆、许启贤、何光岳、杨东晨等7位专家为学会学术顾问；与北京、上海、湖南、山东、台湾等省市一些专家、学者通过互换资料、邀请参加学术研讨会、登门拜访等方式，也建立了经常性的学术交流，在学会工作、学术研究方面争取他们的支持和帮助。

三、今后设想

党的十六大明确提出：“社会科学与自然科学并重”。这是对我们哲学社会科学工作者的鼓舞和召唤，预示着哲学社会科学的春天已经到来。这为我会今后发展创造了良好的机遇。我会在进人第二个十年之际，要以邓小平理论和“三个代表”重要思想为指针，学习和领会“代表先进文化发展的方向”的精神，结合我会实际，认真贯彻执行，将我会工作推向一个新阶段。

在今后的一段时间内，我会主要将在以下几方面继续努力。

第一，立足现实，抓住机遇，把炎帝·姜炎文化研究引向深入

炎帝、姜炎文化研究，我会虽已开展了10余年，取得了一些研究成果，但如何将这一研究深入下去，取得新的研究成果，仅仅局限于炎帝·姜炎文化的本身研究是不够的，也是行不通的。于是，我会已与2001年开始思考这一问题，把炎帝与建设宝鸡旅游名市联系起来开展研究。现在市政府加大天台山景区的开发，要在明年四月底向游人开放。这就为我们提出一个新课题，开展炎帝与天台山开发的研究。为打造宝鸡城市旅游新形象，即“宝鸡炎帝故里——全球华人的老家”提供智力支持和理论依据。今年5月份，我会与市摄影家共同策划，编辑出版大型画册《寻根祭祖在宝鸡》，力争于明年清明节前出版发行，同时，在炎帝祠、炎帝陵文化内涵充实和发展规划的制订中，积极参与，组织论证，将学术研究与发展

旅游产业结合，以深化研究课题，扩展研究领域。

为了配合我市旅游名市的建设，为旅游资源开发提供科学的理论根据，我会将组织部分专家学者，在今明两年内编辑出版《宝鸡历代诗歌集注》，编写《宝鸡旅游资源开发研究》等书。

第二，开拓视野，精心策划，组织多种形式的文化学术活动

宝鸡是周秦王朝的发祥地，历史文化在此有着非常深厚的积淀。继承周秦文化遗产，弘扬周秦文化精神亦是我会一项重要职责。为此，根据我会实际，与宝鸡周秦文化研究会联合，在今后几年内，与北京、西安等学术团体和专家携手，拟分别召开几次学术研讨会，就"岐周文化"、"雍秦文化"、"青铜文化"等课题进行研究。在市内小范围研究的基础上，适当时机，召开全国或国际性周秦文化学术研讨会。从现在起，我会将组织专家学者着手撰写周秦历史文化方面的论著。

第三，面向群众，开展优秀传统文化和我市历史文化知识的普及工作

如何使学术走出殿堂回归社会，使研究走出学者圈子，让更多的群众参与。这就要求我们要把深入研究和通俗宣传、提高与普及有机地结合起来，通过编写通俗读物、讲座、咨询、展览、摄制专题片等形式向群众特别是青少年普及中国优秀传统文化和宝鸡历史文化知识，以培养青少年"知我宝鸡，爱我中华"的爱国主义思想。在近几年内，我会将组织专家学者编写《陈仓文化丛书》，同时，着手制订《宝鸡史》的编写规划。我会还将与西安合作，拍摄反映炎黄二帝的电视连续剧。

第四，加强与北京、西安及港台有关学术团体和学者的联系，扩大学术交流

交流是促进学术发展的重要动力之一。我会在巩固已建立交流的学术团体与学者的基础上，继续扩大交流范围，除增聘学术顾问外，还将聘请特约研究员；通过组织寻根祭祖、文化旅游、学术研讨等多种渠道，加强与海内外专家学者的学术交流，以促进我会的研究工作。

10年历程，在历史的长河中，不过是短暂的一瞬。我们虽取得了一些成绩，但与我会承担的历史责任相比还差得很远。宝鸡炎帝研究会与宝鸡周秦文化研究会团结着宝鸡全市的文史工作者，宝鸡历史文化研究的重任也就自然地落在了我们这两个学会的肩上。现在，宝鸡市正处在最好的发展时机，我会亦遇到了千载难逢的良好机遇。我们要珍惜已取得的成绩，戒骄戒躁，潜心研究，以炎帝"艰苦创业、无私奉献"为精神动力，承前启后，继往开来，为我会第二个十年，做出更大努力和贡献。

※注：本文为2003年8月9日宝鸡炎帝研究会成立10周年纪念大会上的工作报告。作者系宝鸡炎帝研究会常务副会长兼秘书长。